اللغة العربية

مجلة نصف سنوية محكّمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للغة العربية

العربية

العدد الخامس والعشرون - السداسي الثاني 2010

اللُّغَةُ العَرَبِيَّةُ

مجلة نصف سنوية مُحكمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للغة العربية

العربية

العدد الخامس والعشرون

اللُّغَةُ العَرَبِيَّةُ

مجلة نصف سنوية محكّمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للّغة العربية.

هيئة التحرير

تصفيف وتوضيب: نورة مراح

دورية تعنى بقضايا اللغة العربية وترقيتها

يصدرها المجلس الأعلى للغة العربية.

المجلة منبر حر، وليس كل ما ينشر فيها معبرّا بالضرورة عن موقف المجلس.

قواعد النشر

- ✓ التقيد بالمعايير العلمية والأكاديمية المتعارف عليها: كالتوثيق..
- ✓ أن تكون الأعمال أصيلة لم يسبق نشرها من قبل.
- ✓ ترسل النصوص مرفقة بقرص مسجل باسم رئيس المجلس أو رئيس التحرير على العنوان المذكور أدناه.
- ✓ أن توضع الهوامش والمراجع في آخر المقالة.
- ✓ المقالات التي ترد إلى المجلة لا تردّ إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.

التحرير والمراسلة

المجلس الأعلى للغة العربية

شارع فرنكلين روزفلت الجزائر
ص.ب . 575 ديدوش مراد - الجزائر
الهاتف: 24/25 07 23 21 (00213)
الناسوخ:07 07 23 21 (00213)
الترقيم الدولي الموحّد للمجلاّت (ر.د.م.م)
:1112 ـ 3575
الإيداع القانوني:02 7/20

محتويات العدد

العرباوي

(تونس)

كلمة رئيس التحرير

أصحيح ما قيل عنك ؟

أ.د. مختار نويوات

أصحيح ما قيل عنك أيتها العربية الفصحى من أنك لغة ميتة محنطة لم تعودي صالحة للخطاب إلا عند المجيدين لك وقليل ما هم لأن ألسنة الناس لاتطاوعهم بسهولة فلا تجازف بالدخول معك في متاهات "التعبير الحر المنطلق الخلاق" الذي لاتعجزه حقيقة أو مجاز ولا يكبله إعراب أو اشتقاق ولا يرسف في قيود الجائز وغير الجائز؟ أصحيح أنه لم يبق إلا التكبير عليك أربعا.

تابعت أخيرا في قناة "الجزيرة " حصة من حصص الثلاثاء بعنوان" الرأي والرأي المعاكس " حصة ناقش فيها المشاركان "الخصمان" أحقية الصحافة في استعمال العامية في ما نشرت وتنشر من يوميات في قطر عربي مسلم. دافع أحدهما عن عدم جدوى الفصحى في الصحافة وفي نشرات الأخبار مهما كانت وسيلتها لأنها موجهة إلى الشعب والشعب لا يفهم الا "لغته" فان خاطبته بغير لسانه أضعت وقتك ووقته ولم تبلغ هدفك بل كنت غير مخلص لمهنتك وهي أمانة في عنقك. دافع أحد

"الخصمين" عن هذا الرأي دفاع المستميت منطلقا من واقع قطره وغيره من الأقطار الشقيقة وواقع اللسان العربي في العصر الحديث مقررا أن وظيفة اللغة مهما كانت أن تساير الحياة في كل مجالاتها وفي مختلف مظاهرها وأبعادها الحضارية. وليس اللسان العربي الفصيح من هذه الوسائل ما يعتد به وما في غيره من الألسنة التي دوخت العالم.

أجابه مناظره بأن جهله بالعربية هو الذي دفعه إلى محاربة الفصحى وانتصاره هو" وأمثاله " للعاميات على اختلاف لهجاتها وخطرها على الإسلام والمسلمين لا سيما العرب منهم وان استحكم فيهم داء الخلاف إلا في اتفاقهم على ألا يتفقوا، وأن هذه النظرية سبقهم إليها في المشرق الأوسط، في أوائل القرن العشرين بعض الدعاة إلى العاميات فلم ينجحوا في مسعاهم.

ورأيي المتواضع أن تقريب الفصحى من شعب"لا يفهم منها شيئا أو يكاد" إقرار بتفشي الجهل في هذا الشعب وبفشل نظام التعليم فيه-وما أكثر ما فشل هذا النظام في ربوعنا! - وأن العلاج يكمن في تقريب الشعب من الفصحى لا العكس. ذلك توحيد " للناطقين بها " وتمكين لهم ولها وسبيل إلى الرقي بأنفسهم وبها في ميادين المعرفة والتقدم الحضاري. وهل في وسع العاميات

عربية الجذور في مشارق الأرض ومغاربها، مختلفة الشكل والأداء أن تستوعب الثقافات قديمها وحديثها منفردة منعزلا بعضها عن بعض لأنها لا تكون لغة واحدة بأية حال من الأحوال.

إن الذي يحصر الصحافة في نقل الأخبار إلى الشعب ويخضع لغتها إلى مستواه ليس له أدنى تصور لمفهومها وغاياتها ودورها في خدمة الشعب على جميع الأصعدة والرقي به إلى مصاف الشعوب الحية.

لا يتقدم الشعب بتفشي الأمية فيه ولا بما ندعوه "محو الأمية " الذي لا يزيد على أن يجعله قادرا على التهجي. والصحافة الجديرة بأن تسمى صحافة والتي يحذقها صاحبها في "مدارسها العليا" وبثقافة واسعة ودربة متواصلة ليست لهذا النوع من الناس. بل يتقدم الشعب بمدارس حقيقية راقية بنظامها التربوي الوافي بغرضها ومحتواها المساير لعصرها ولمستجداته وبإطاراتها البشرية الكفيلة بأداء واجبها على أحسن وجه ووسائلها الكافلة لكل نجاح بما تبعث من روح الإقبال على التعلم وبما تيسر من مهنة التعليم.

النظام التربوي، بفلسفة مبادئه ووجاهة طرائقه ومحتويات برامجه وملاءتها للعصر،

يضمن نجاعة التعليم وتيسيره. ونظامنا التربوي في أغلب الأقطار العربية، إن لم يكن فيها كلها، بعيد عن حياتنا التي يفرضها علينا عصرنا بتطوره السريع المستمر وبما يجد فيه كل يوم وفي شتى مجالات المعرفة. ولا أدل على ذلك من المصطلحات النحوية والصرفية التي ظهرت في القرن الثالث الهجري والتي ما زلنا نجترها في تعليمنا رغم استغلاقها على المعلم بله المتعلم. ذلك ما جعل تلامذتنا ينفقون ما يربو على العشرين سنة ولا يعرفون إلا القليل من لغتهم. بل ترى المثقفين منا ضعفت فيهم الملكة اللغوية فطالعونا بالمنكرات وحذا حذوهم تلامذتنا وطلبتنا.

نسينا أو أنسانا الشيطان أن اللغة ممارسة يومية ودربة متواصلة كالسباحة والسياقة والرياضة وليست قواعد جافة يحفظها التلميذ ولا يفهمها. أولا فلم قيل ويقال في الأقطار العربية "مدراء" في جمع " مدير " ولم يقل أحد " مسلاء " و" ممناء " في المسلمين والمؤمنين مع أن الكلمات الثلاث على وزن أفعل؟ - ذلك أننا ألفنا في صغرنا أن نسمع كل يوم "ياحباب ربي! يالمومنين!" وحفظنا "قد أفلح المؤمنون". ومن حفظ "الحاقة ما الحاقة"؟ أو " فإذا جاءت الطامة الكبرى " أو سمع الشعب يقول

"طامة كبيرة" اقشعر جلده عندما يسمع في كل إذاعة عربية لفظ "المحاصصة". من عرف أن اللغة العربية ممارسة يومية كما ذكرنا لم يحتج أن يقول:

وأكاد أبعث سيبويه من البلى وذويه من أهل القرون الأولى

وأرى حمارا بعد ذلك كله رفع المضاف إليه والمفعولا

ما لهذا المعلم وسيبويه وأضرابه إن كان له ضرب؟ ألا يكفيه أن يجعل تلميذه يمارس العربية بالوسائل البسيطة. المبسوطة في الكتب التربوية الحديثة وأن يختار من المواد ما يفرضه العقل والواقع وأن يغرس فيه حب اكتساب المعرفة ويقربه من محيطه ومحتواه، ويجعل النحو تعليميا لا علميا على أن لا يهمل الجانب العلمي كلما تقدم في المعرفة وتجاوز المبادئ التي تقوم اللسان.

اللغة التي أتحدث عنها واسعة المجال، متعددة المراحل، متعاقبة الأجيال، ولكل جيل لغته. فلو بعث جرير والبحتري وأبو العتاهية لأنكروا لغتنا وبعض تراكيبها وألفاظها مثل "المدرسة والأدب والأديب والأستاذ والكلية والجامعة والقطار والسيارة والطائرة والرحلات الجوية والنشرة الجوية ونشرة الأخبار والوطن والوطنية

والشخصية والدراسة "الموضوعاتية" و"جلس عوض" قعد " وما إليها، لأنها ليست منهم ولا هم منها. وهل يفهم أساتذة جامعاتنا قول الشنفرى:

دعست على غطش وبغش وصحبتي
سعار وأرزيز ووجر وأفكل

هل يفهمونهما إلا بشرح القدماء وهل يهزهم البيت كما كان يهز معاصري قائله؟ ومع ذلك حفظت البيت عندما شرحت لنا "لامية العرب " مرتين في السنة الأولى من الإعدادي وفي الثانية من الثانوي. هل كنا محتاجين إلى مثل هذه اللغة البعيدة عن محيطنا يوم كان قطرنا محتلا وكنا نقول "المشينة والطوموبيل والكار والتراكتور والروسور والكريك" وغير ذلك من الكلمات التي أنكرها الحاسوب الجامد وأنا أكتبها برسمه خطا أحمر تحتها كما أنكر الشنفرى نفسه وخمس كلمات من بيته لأنها ليست من بيئته ولأن رحمه منها "كرحم الفيل من ولد الأتان".

يقول علماء التربية المعاصرون الراسخون في فن التعليم "إذا وجد المعلم في النص أكثر من ست كلمات يجهلها تلاميذه فليكن على يقين من أن النص فوق مستواهم ".

لست من الذين يتنكرون لأساتذتهم ولا يذكرون إلا عيوبهم فلهم علي فضل كبير،

ولست ممن لا يعجب بالأدب العربي قديمه وحديثه بل أفضله على كل أدب. إنما أهيب بالمسؤولين عن العملية التربوية أن يهتموا بالأولويات ويبسطوا التعليم ويتدرجوا من السهل إلى الصعب، وأن يجعلوا اللغة ممارسة لا حشو أدمغة بما لا غناء فيه، كما أهيب بالصحفيين أن لا يجعلوا اللغة النيرة تابعة لشعب يزري بها وبنفسه، وأن يذكروا دائما قول بشار وهو يقود أحدهم إلى منزل يجهل مكانه:

أعمى يقود بصيرا لا أبا لكم
قد ضل من كانت العميان تهديه

الدلالة والمعنى لسانيا

أ.د. عبد الجليل مرتاض
(جامعة تلمسان)

1) **هل من تعريف لساني للمعنى ؟**

كان ماروزو إلى عهد قريب يعرّف معنى الكلمة بكل بساطة بأنه مجموعة من التمثلات القابلة لأن تكون مستوحاة بوساطة الملفوظ الذي توجد فيه هذه الكلمة، فكلمة "كيف" المستفهم بها عن حال الشيء وصفته يرتبط معناها بالموصوف المستفهم أو المسؤول عنه صحة وسقماً، وغنى وفقراً، حضوراً وغياباً، ... وعلى قدر حال المستفهم عنه يتحدد معناها لدى المتلقي، وقد تخرج عن هذا كله دلالةً على معاني بلاغية كالتعجب والإنكار والتوبيخ، بل ربما تضمنت معنى النفي، كقوله جلّ ثناؤه: "كَيْفَ يَكُونُ للمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عند الله"، و"كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ"، أو كقول الشاعر:

كيف يَرْجُـون سِقَـاطِي بَعْدَمَـا ... لاَحَ في الـرَّأْسِ مَشِيـبٌ وَصَلَـعْ ؟

وخذ لذلك مثلاً كلمة "العين" التي تقع على أشياء مشتركة: "الباصرة"، "عين الماء"، "عين الشمس"، "العين (الجارية)" و"العين (الطليعة) و"العين (الجاسوس)، ... بل خُذْ لك أي كلمة لا تَجِدْ معناها محدّداً دائماً بدون ملفوظها أي الحالة التي تُعْطى فيها.

ويُقِرّ اللسانيون بأن مفهوم المعنى أو تحديده صعب الوصول إليه مقارنة بتعريف "المدلول" و"الدلالة la signification" و"القيمة la valeure"، ...

وبالفعل، فإن المدلول إذا كان يعود بوضوح إلى الحقل اللساني، وأن الدلالة تتعلق بعلماء النفس واللسانيين، فإن المعنى le sens يغطّي حقائق وتصورات جوهرية من أجل استنفادها بمقاربة أو مقاربتين(1).

2) **بين الدلالة والمعنـى**

- Dictionnaire de didactique des langues, p : 489

غير أن جورج مونان لا يوافق الفكرة التي تزعم أن مفهوم "الدلالة" أوضح بالقياس إلى "المعنى"، إذ يقول "كل المحاولات لإعطاء تحديد دقيق لهذه الكلمة (الدلالة) لم تؤدّ إلى مَنْفَذ مجمع عليه، تعرَّف الدلالة أحياناً كعلامة بذاتها، الأمر الذي يعني أنها شكل لساني تمثّل شيئاً آخر بنفسه، وهي منافسة لكلمة مدلولية signifiance"(2) محيلاً إلى وجهة نظر دي سوسر القائلة بأن المدلولية علاقة الدال بالمدلول، لأن المعنى لدى هذا الأخير يجب ألا يُبْحَث عنه في "محتوى un contenu" مرجعي خارج العلامة ذاتها، بل يبحث عنه داخل العلامة في علاقاته بعلاماته داخل النظام، وأما المعنى لكلمة فهو "تصور concept" أو "مدلول"، والذي لا يمكن أن يُعَرَّف إيجابيا، بل سلبياً بالقياس إلى الكلمات الأخرى الحاضرة في السلسلة التي تشمل هذه الكلمة ce terme أو تُذْكَر وحَسْبُ بوساطة التداعي الذاكرتي mémorielle، لأنها تشير أو يمكن أن تشير إلى حقيقة مماثلة لتلك التي تعَيِّن هذه الكلمة(3).

---

[1]ينظر

[2] - Dictionnaires de la linguistique, p : 300 – 301.

[3] - Dictionnaire de didactique des langues, p : 491

ينظر

3) **المعنى لدى جون ليـون**

وألمح جورج مونان إلى أن كلمتي المدلولية والمعنى غالباً ما تستعمل الواحدة منها مكان الأخرى إلى درجة أن المشاكل التي تطرح إزاء كلمة المدلولية هي نفسها تطرح حول كلمة المعنى، ولا يوجد إجماع لمزجها أو وضع تعارض بينهما، وفي نظر مونان أنه من بين التعاريف المحدِّدة الأكثر أهمية للمعنى ذلك التعريف الذي أعطاه إياه جون ليون JOHN LYONS والذي قرَّب بموجبه المعنى من القيمة la valeur بالمفهوم السوسوري، ومن ثم فإن المعنى مضادّ إلى المرجع، ويعني بهذا التقابل التضادُدِيّ مجموعة من العلاقات الدلالية الموجودة بين علامة وعلامات أخرى في اللسان، سواء أكانت إبدالية أم تركيبية، وهكذا فإن الترادف (بصفته علاقة إبدالية) والإمكانات التوافقية (بوصفها تتابعاً لكلمات في جملة) وعلاقات تركيبية يشكّلان جزءاً من جملة ما entre autres الدراسة للمعنى[1].

4) **المعنى عند بريـيطو**

ويرى مونان دائماً أن بريّيطو PRIETO كان ممن ميّز تمييزاً صارماً بين الدلالة la signification التي تُحْرَزُ أو يُحْصَّل عليها بوساطة المجموع لمداليل مجردة، والمعنى الذي يحيل إلى ملفوظ خاص ملموس وجَلِيّ بسياق وحالات أو ظروف، فالملفوظ: donne-le-moi (أعطني إياه) له دائماً الدلالة ذاتها، لكن معناها يتغير وفق كل ملفوظ تبعا للمكان، والزمان، وكذا المتكلمين les interlocuteurs[2]، والغرض المقصود[1].

---

[1] - Dictionnaires de la linguistique, p : 297 ينظر

[2]- هذا المصطلح اللساني يقابل le sujet parlant ويطلق على من يستقبل ملفوظات منتجة بوساطة المتكلم le locuteur أو على من يجيب، أي هناك: متكلم / مستقبل / مجيب.

5) المعنى عند هلمسليف

وبالنسبة لهلمسليف، فإن المعنى (أو المادة) هو الجوهر أو الماهية اللسانية غير المشكَّلة دلالياً للمحتوى أو التعبير، فهو نفسه غير مشكّل بالتحديد بمعنى أنه لم يخضع بعد إلى تنظيم، ولكنه يمكن أن يكون منظماً في أي شكل، وهذا التحديد للمعنى على هذا النحو الذي تصوّره له لويس هلمسليف يشير إلى أن التكوين اللساني للمعنى تكوين اعتباطي، أي تكوينه لا يستند على جوهر أو ماهية substance، بل على المبدإ نفسه للشكل، وعلى الإمكانات التي تنجم عن تحقّقه[2].

6) تحليل جورج مونان للدلالة والمعنى

ونعود مرة أخرى إلى جورج مونان الذي يقول، بعد تساؤله: ما هي الدلالة qu'est-ce que la signification ؟: "يكفي أن نقبل بين تعريفات الكلمات: دلّ signifier ودلالة، ومعنى في أكبر المعاجم لندرك أن الشيء، ومنذ أمد بعيد، بقي أبعد ما يكون أوضح، وأن دراسة أعمال علم "الدلالة الراهن تبرهن أنها لا تبرح غير ناضجة تمام النضوج، وبعكس الفونولوجيا والسانتكس، فإن علم الدلالة la sémantique لم يُصِبْ رُشده العلمي، ذلك أن كثيراً من اللسانيين يرون أن هذا الفرع اللساني حيث يُمَارَس التطبيق لأهم البنيويين يلاقي أصعب العقباتِ .. وأما الآراء، ومثلها الأعمال، في هذا الفرع من مادتنا، فلا تزال تعطينا غالباً انطباع برج بابل .."[3].

---

[1]- ينظر المرجع السابق، ص: 297.

[2] - Dictionnaire de didactique des langues, p : 492 ينظر

[3] - Dictionnaire de didactique des langues, p : 492 ينظر

ويؤكّد مونان هنا ما ألمح آنفاً بشأن بريبطو PRIETO الذي كان ممن اجتهد في التمييز بين الدلالة والمعنى، ولذا فهو يتبنّى طرح هذا الأخير، ولو بصورة مؤقتة، قائلاً: "دلالة وحدة لسانية هي مدلوله، ... ومعناه هو القيمة الدقيقة التي يكتسبها هذا المدلول المجرد في سياق وحيد، فالوحدات الخمس التي تؤلّفها الجملة: "je viendrai jeudi prochain (سآتي يوم الخميس القادم) لكل واحدة منها مدلول مستقر في الفرنسية، بيد أن المجموع لهذه المادليل يأخذ في هذا المثال معنى مختلفاً قي كل استعمال جديد"[1].

غموض المعنى عند دي سوسور

وإذا عُدَّ دي سوسور ممن أسَّس أركان علم الدلالة الحديث بنظريته حول العلامة اللسانية التي تعتبر عنده اعتباطية، خطية، تباينية، وأنها الشيء الذي يَتَّحد بلا انفكاك indissolublement، فإن خلفاءه يرون أن الرجل لم يكن واضحاً كل الوضوح فيما ذهب إليه بخصوص المدلول، فهو تارة عنده ليس أكثر من مراد للتصور أي مفهوم نفساني منطقي، وطوراً ينبّهنا على أن كلمة لا تُنْشَأ من قبل العلاقة بين صوت وشيء مشيراً إلى أن المدلول مرادف للشيء ذاهباً بهذا إلى أن مفهوم كائن يمكن أن يكون فيزيائياً ونفسانياً أو منطقياً مثل "طاولة"، "خوف"، "حرية".

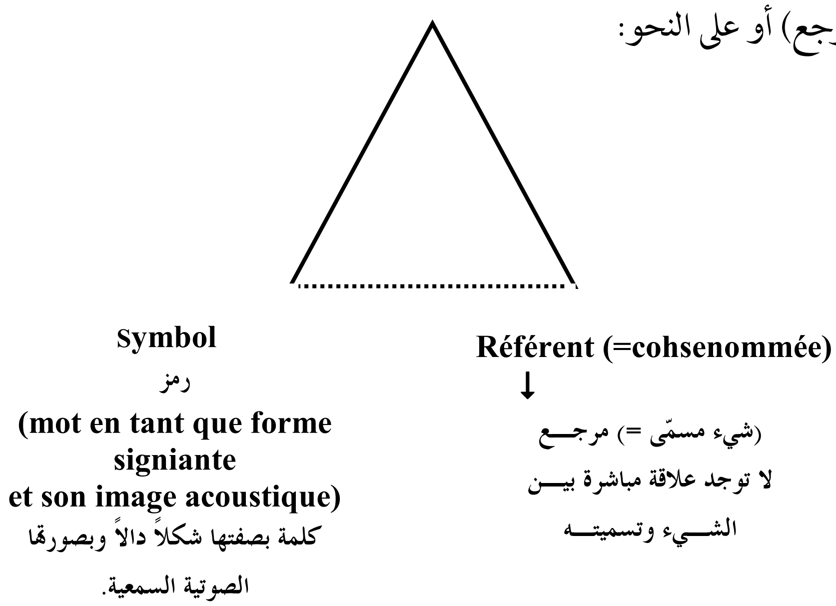
المعنى والمدلول عند خلفاء دي سوسور

وأما اللسانيون والمناطقة الذي اتبعوا دي سوسور فحاولوا أن يتدقّقوا فيما طرحه الرجل بشأن المدلول، فمثلاً جارديني Gardiner وألمان Ulmann يسميان الدال "name" le signifiant والمدلول "sens" والشيء ""، بينما أوجدن ogden وريشارد richards يتكلمان عن "symbole رمز" (signifiant دال)

[1]- السابق، ص: 134.

لـ"Thought or ref thing-meanterence" (concept ou signifie تصور أو مدلول) وعن "référent مرجع" (= chose, réalité non linguistique شيء، حقيقة غير لسانية)، في حين أن شارل موريس يريد بـ"symbole" الاتجاه نفسه، و"signification" (= signifie مدلول)، و"denotatum" (= chose شيء، référent مرجع، thing – meant"[1].

فهذه التباينات المصطلحية تثبت أن ورثة دي سوسور لسانياً لم يجاروه فيما طرحه من تصورات حول المعنى أو الكلمة أو العلامة اللسانية، بل كان لهم إجماع معلن على تعديل الإدراك الاثني (دال + مدلول) الذي قدّمه سوسور، والذي بُدّل لدى اللسانيين المشار إليهم أعلاه بإدراك مثلّثي (دال + مدلول + مرجع) أو على النحو:



---

[1]- المرجع السابق، ص: 135.

لكن هؤلاء اللسانيين أرادوا أن يتدقّقدوا فقط مما ذهب إليه سلفهم لعلهم يزيلون ما بقي يخيم من ضبابية على تلك المفاهيم الديسوسورية إزاء المعنى والمدلول وما لفّ لفَّهما، لأن الصلة بين التصور والشيء أي بين المدلول والحقيقة غير اللسانية لم يُفْلَح فيها لبناء تعريف لساني بضعي opératoire للمدلول "وكل ما بقي ليس أكثر من شجار مصطلحي لا يهمّ إلا الذين يريدون أن يتثقّفوا على التوهمات المحصول عليها procurées **بوساطة التطريقات les forgeages أو إعادتها لمدونة المصطلحات في البحث العلمي، والتي تريد أن تتقيد بالاعتقاد الراسخ** بأنّ الأصالة لنظرية كثيراً ما تكون متناسبة عكسياً للَّفظات الجديدة التي أنتجتها"[1].

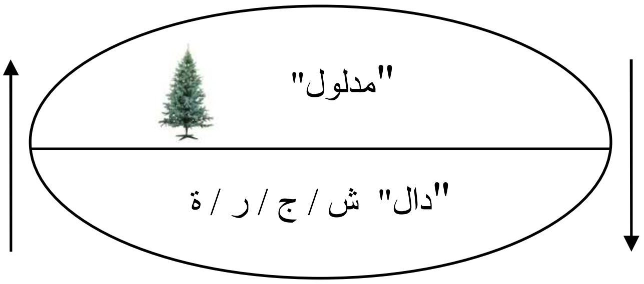
البعد الثالث للمعنـى

ويفهم من نص جورج مونان السابق أنه لا يرى ابتكاراً جديداً جدياً فيما أضافه لسانيون عالميون خلفوا دي سوسور على عرشه اللساني القوي، بل كل ما في الأمر أن الجديد لا يكاد يتجاوز تعدداً للمصطلحات أو نقل التصور للمعنى من وجهين اثنين (دال + مدلول) إلى ثلاثة أوجه (دال + مدلول + مرجع) علماً بأن التعريف الديسوسوري الصريح بأن العلامة اللسانية مجموع ما ينجم عن ترابط الدال بالمدلول[2]، أو أن العلامة اللسانية لا تربط شيئا ما باسم معين، بل تصوراً بصورة سمعية[3] لا يقصي ضمنياً بعداً ثالثاً للمعنى:

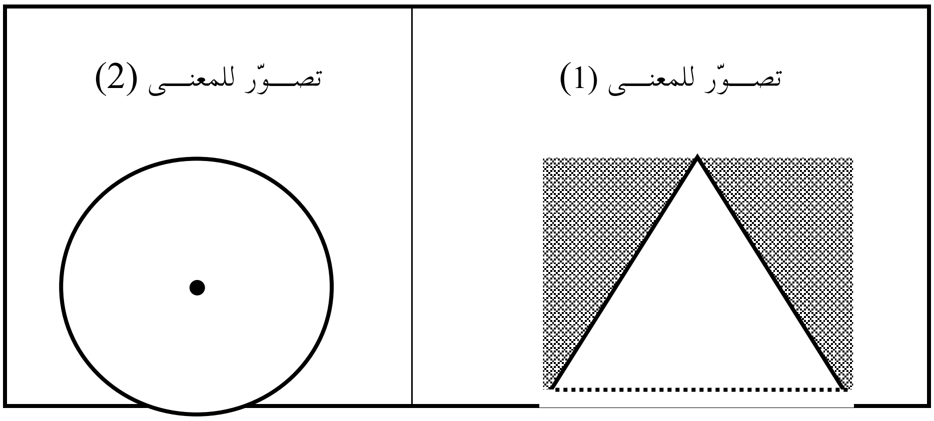
1- المرجع السابق، ص: 136.

2- المرجع السابق، ص: 136.

3- محاضرات في الألسنية العامة، ص: 89.



وهذا البعد الثالث الذي لم يفصح عنه الرجل يتجلّى في كون ما يرجع إلى الشجرة لا يرجع إلى غيرها "فكل شيء إنما يتمّ بين الصورة السمعية والتصور، وذلك ضمن حدود الكلمة مقدرة كمجال مغلق موجود في ذاته"[1] أو "إن قيمة الواحد لا تنجم إلا بوجود الأخرى"[2]، وأحسب أن الشكل الدائري لتصور المعنى أنسب من أي شكل سواه، لأنه شكل لا يدع ذرة تفلت من أي تصور بعكس المضلعات المثلثية أياً كان شكلها:



1- الســـابق، ص: 139.

2- نفســـه، ص: 140.

المعنـــــــى (1)	المعنـــــــى (2)
°180 معنى داخلي – معنى خارجي	°360 معنى داخلي + معنى داخلي
بعد دلالي أدنى	بعد دلالي أقصى
أكثـــر شفـــافيـــة	أقـــل شفـــافيـــة
قـــابـــل للتعييـــــر	ثـــــــابـــــت
عربة، سيارة، كأس، ذخيرة، مجمع، ظهير، سفير، فاعل، مفعول، هدف، أصمّ، بيت، ...	تين، جبل، أسد، نهر، أرض، إنسان، حيوان، مكة، القدس، ...

فالشاعر العربي (امرؤ القيس) استعمل المبراة في بيته:

فكـرَّ إليـه بِمِبْـراتِـــــه   كما خَلَّ ظَهْرَ اللسـانِ المُجِرّْ

غير استعمال التلميذ لها، واستعمل المُجِرَّ (الذي يَشُقّ لسانَ الفصيل لئلاّ يرتضع) في غير معنى أَجْرَرْتُ الدَّيْنَ بتركه باقياً على المديون، أو أجرَرْتُه الرمح بتركه فيه بعد الطعن.

نظام الكلمات نظام مستقل

أياً كان الأمر، فإن أحد اللسانيين (فوكولت Foucault) أظهر أن الحقيقة la réalité لا وجود لها إلا بوصفها شيئاً مُسَمًّى[1]، فنحن دأبنا على التفكير أو الاعتقاد بأن الأشياء لها أسماء (سمّ الأشياء بأسمائها، سمّ القط قطاً)، لكن "سَمَّى لا يؤول إلى وضع ملصقات على الأشياء مثلما نلصق مصطلحات إشهارية، فأسماؤنا الملصقة بنا والمدونة في هوياتنا لا تعني في عالم التصورات والمداليل إلا تعيينات لهوية وجودنا المتبادل أو المتناسخ، وإلا لما أمكن لأكثر واحد منا أن يتقمص أكثر منا، ولكنها لا تطاوعنا حتى نتمايز أسماء فيما بيننا ؟

أجل، إن شيئاً لا يشار إليه بوساطة حقيقة الفيزيائية وحدها، ولا بِالْمِلْكِيّات التي يملكها، ولا بانتمائه إلى صنف من الأشياء، ولا بطابعه الذي يقبل الإحصاء من عدمه، ولا بحضوره أو غيابه في سياق التبليغ طالما أن لغتنا ليست في حاجة إلى أن تكون الأشياء حاضرة للدلالة عليها، ولا حتى إلى وجودها، ذلك أن "النشاط اللساني نشاط رمزي، فاللسان يقوم بخدمة التوصيل إلى الفكر الذي يتلفظ بتصورات وليس بسمات labels مطبّقة على الأشياء، فَسَمَّى nommer يعود إلى تصنيف وتنظيم العالم، فالكلمات ذات سلطة تصوّرية، وأمّا الكلمة فتخلق التصور بمثل ما التصور يستدعي الكلمة"[2].

وسنبقى هكذا ندور في حلقة مفرغة بطلها أن العلامة – كما عرّفها سوسور – ماهية ذات وجهين: الوجه الدالّ الذي هو عبارة عن سلسلة صوتية خطية تكوِّن حقيقته الفيزيائية، والوجه المدلول، أي الفكرة أو التصور الذي لا صلة له بدال يقتضيه مدلول، فالكلب لا ينبح، والقطة لا تموء والبقرة لا

---

[1] - Pour comprendre la linguistique, pm 91. MARINA YAGUELLO.
[2] - Pour comprendre la linguistique, p : 92.

تخور، ... ومن ثمّ، فإن الكلمات تكوّن نظاماً مستقلاً بمعزل عما تسمَّى به، "العلامات (بما أن الكلمات علامات) تتضح الواحدة منها بالنسبة إلى الأخرى، لأن العلامة ممكن تأويلها دائماً بوساطة علامات أخرى، إمّا داخل نفس السَّنن le code بوساطة الترادف وتفسير النص paraphrase وتعريف القاموس، و إما من خلال نقل transposition في سنن آخر dans un autre code، وفي حالة الترجمة، فإن الصعوبة نفسها تبيّن أنه لا توجد علاقة تحافظ على المعنى نفسه في مختلف أشكاله univoque بين الكلمات والأشياء"[1].

استقلالية العلامة عن المرجع

وينبّه اللسانيون، مع ذلك، انسجاماً مع دي سوسور بأن الدال والمدلول مؤلَّفان غير منفصلين عن علامتهما، ومن هنا يدعوننا إلى وجوب الاحتراس من الخطأ الذي يكمن في الاعتقاد بأن الدّال هو الكلمة، وأن المدلول هو الحقيقة التي يشير إليها، فالعلامة بشقَّيها، وبوصفها عنصراً من النظام المستقل عن اللسان، هي التي تسمح لنا باستخدامها في جملة لعمل إحالة على عالم خارج لساني، وهذا العالم واقعي أو خيالي، مجرد أو ملموس، قريب أو بعيد، معلوم أو مجهول، لأن العلامة مستقلة عن المرجع، وفضلاً عن ذلك فإن العلامة من غير وجود ملفوظ، لا يوجد لها مرجع، ليس لها إلا معنى أو قيمة يوقف على تعريفها بالنظر إلى قيمة علامات أخرى، ثمّ إن دالاً واحداً يمكن أن يقابل مداليل كثيرة، والمدلولية la signification تنجم عن التداعي أو الترابط علامة / مرجع في سياق التلفظ، أي الجملة لها في الوقت نفسه معنى ومرجع، وبعبارة أخرى، فإن معيار الحقيقة لا يكون قابلاً للتطبيق إلا في جمل، لأنه لا توجد كلمات منعزلة،

[1]- المرجع السابق، ص: 92.

فالعلامة في ملفوظ فوق لساني métalinguistique ذاتية - مرجعية-auto référentiel[1].

المعنى في ضوء الميتا-لساني

وعلى ذكر الذتية المرجعية، فإن مدرس البلاغة rhéteur الإغريقي القديم الذي كان يقول لطلبته: "كلمة كلب لا تعضّ" le mot chien ne mord pas[2]، فكان له سبق الإدراك prescience ليميز بين الاستعمال اللساني واستعمال ما فوق لساني، ولذا فإن هذا المصطلح ليس غريباً أن يتقاطع مع مصطلح métalangue الذي يسمح بتكلم لغة بواسطة نفسها أو وصف لغة بذات اللغة نفسها، فقولهم: "وزعمت النحاة أن العرب أماتت ماضي (يَدَعُ) ومصدَرَهُ واسم الفاعل، وقد قرأ مُجَاهِدٌ وعُرْوَةُ ومُقَاتِلٌ وابْنُ عَبْلَةَ ويَزِيدُ النَّحْوِيُّ: "مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ" بالتخفيف، وفي الحديث "لَيَنْتَهِيَنَّ قَوْمٌ عَنْ وَدَعِهِمُ الجُمُعَاتِ" أي عن تركهم، فقد رُوِيَتْ هذه الكلمة عن أفصح العرب، ونُقِلَتْ عن طريق القُرَّاءِ، فكيف يكون إِمَاتَةٌ، وقد جاء الماضي في بعض الأشعار، وما هذه سبيله فيجوز القول بقلة الاستعمال، ولا يجوز القول بالإماتة"[3] هو قول ميتا-لغوي أو ميتا-لساني، وعند اللسانيين والأنتروبولوجيين الأمريكيين أن ميتالساني كل ما هو أبعد من اللغة، أي الواقع غير اللساني الذي تحيل إليه اللغة كعالم المراجع الدلالية التي تشير إليها الألفاظ اللغوية والتعيينات أو الدلالات الذاتية والتضمينات (المفاهيم المقترنة بلفظة ما)، وهذه العوالم المحال عليها تشكل لبّ محتوى ثقافتنا وحضارتنا المعبَّر عنها عبر ما نتواصل به من لغات، ولذا فلا نعجب إذا ما وجدنا رومان جاكبسون يعتبر وظيفة ما فوق لساني إحدى وظائفه

1- ينظر المرجع السابق، ص: 94.

2 - Dictionnaire de la linguistique, p : 213 G. MOUNIN.

3- المصباح المنير، ص: 653.

الست التي بمقتضاها يتخذ المتكلم السَّنَن le code الذي يستعمله كموضوع لخطابه على الأقل في وضع خاص.

الكونية الشمولية للمعاني

إن عوالم اللغات في وضعها الميتالساني تكاد تقول الشيء نفسه بالنسبة لمعانيها، لا يتصور عاقل بسيط أن ما يحيط بعالم لغة في زمان ومكان متزامنين أو حتى متباينين مختلف اختلافاً جذرياً أو جوهرياً بين لغة يجهل أصحابها لغة أو لغات أخرى، وكل اللغات تتشارك في ذخيرة ثابتة من العلامات، غير أن الواحدة تعمل على تغيير ما يمكن تغييره أو ما تقدر على تغييره بفضل تطورها التكنولوجي والفني وتنوعها الإبداعي، والأخرى لا تكاد تتجاوز عقبة المخزون الثابت لتستورد عوض ما كان على أصحابها أن يخلقوه، بسبب ساستها الذين لا يميزون بين اللغة كأداة طيعة للتعبير عن أي جديد يبتكر، والمدلولات المستحدثة في غير فضاء لغتهم، أي يسقطون عجزهم وفشلهم على لغتهم الثرية، لكن في عالم نائم من المعاني التي تنتظر منهم مجرد إشارة للاستيقاظ والفعل.

صحيح، صعوبات الترجمة من لغة إلى لغة، بينما الواقع المشار إليه يبقى هو نفسه، يَحْصُل بسببها أن التقطيع أو التقسيم التصوري مختلف من لغة إلى أخرى "وهذا الصُّنع الذي ينمّ عن استقلال اللغة ليس من السهل قبوله"[1]، ولعل إيميل بنفنيست Emile Benveniste لم يبتعد عن التوفيق، وهو يتناول ما يقرب مما نحن فيه، إذ قال: "ما هو اعتباطي أن علامة بعينها لا تكون غيرها، وتُمارَسُ على عنصر ما للواقع لا على سواه، وبذا المعنى، وهذا المعنى فقط، يُسْمَح لنا بالحديث عن حدوث شيء بعد عدم contingence، ... المسألة الميتافيزيقية للاتفاق بين الذهن والعالم مسألة ربما سيتمكن اللساني منها يوماً لعلاجها بشيء من النضج،

---

[1] - Pour comprendre la linguistique, p :96.

وطَرْحُ العلاقة كاعتباط تُعَدّ بالنسبة للساني كيفية لتفنيد التهمة ضد هذه المسألة، وكذا ضد المتكلم le sujet parlant الحامل إياها فطرياً، لأنه بالنسبة للمتكلم ما يوجد بين اللسان والواقع يعتبر مطابقة كاملة، فالعلامة تعطي وتوحي بالواقع، ... والحق يقال، إن وجهة نظر المتكلم ووجهة نظر اللساني مختلفان بهذا القدر بسبب أن تأكيد اللساني للاعتباط لتسميات لا يفنّد الشعور المعاكس للمتكلم، لكن مهما كان الأمر، فإن طبيعة العلامة اللسانية غير ضرورية إذ عرَّفناها كما عرّفها دي سوسور، لأن خصوصية هذا التعريف بالضبط لا تتفرس إلا العلاقة بين الدال والمدلول، مما يعني أن ميدان الاعتباط نُبِذَ هكذا خارج الفهم للعلامة اللسانية"[1].

وإذا كنا نميل قطعياً إلى كونية شمولية للتصورات المشركة التي تتعاطاها ألوف من الألسنة الطبيعية، ومثلما أشار إلى ذلك dumarsais منذ العقد الثالث من القرن الثامن عشر (1729): "توجد ملاحظات في القواعد تتناسب مع كل اللغات"[2]، فإن شومسكي يرى أنّ رؤية مارسي تشكّل ما نسميه قواعد اللغة العامة مثل الملاحظات التي نبديها على الأصوات التي تُنْطَق، وعلى طبيعة الكلمات، وحول الكيفيات المختلفة التي يجب أن تكون منسّقة arrangés لخلق معنى، وبالإضافة إلى ذلك أن هذه الملاحظات العامة لا تخصّ إلا لغة خاصة، وهو ما تشكله القواعد الخصوصية لكل لغة[3].

إن اللسانيين لا يزال ينقصهم الكثير من الوقت والجهد لإثبات تشابه الألسنة في بنياتها الخاصة، ولكنهم توصلوا إلى ملاحظة تشابهات لا يستهان بها فيما يخص التنظيم السطحي لها، مثال ذلك أن كل الألسنة المعروفة تحوي

---

1 - Problèmes de linguistique générale, p : 52 – 53 Benveniste.

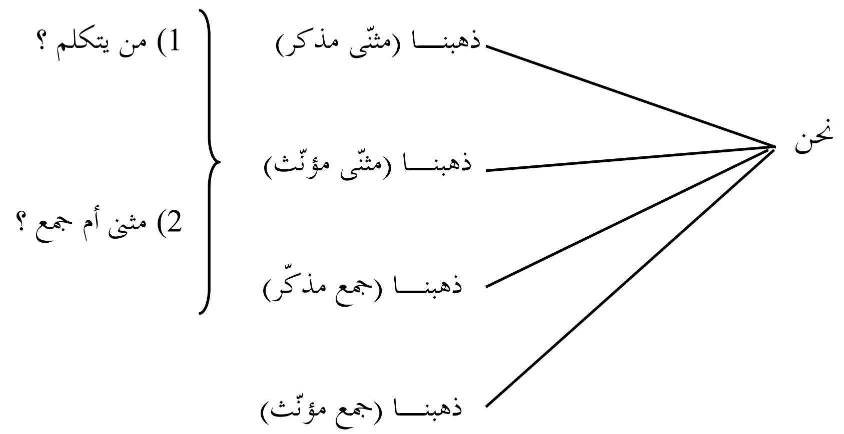
2 - Dictionnaire de didactique des langues, p : 579.

3- يراجع المرجع أعلاه، ص: 579 – 580.

تمفصلات مزدوجة على مستوى الوحدة الدالة (المورفيم أو المونيم)، والوحدة الصوتية التمايزية (الفونيم)، وتشمل فونيمات محصورة غالباً ما تكون أقل من خمسين، فضلاً عن الفئات السانتكسية (رسم، فعل، فاعل، ...) وعلاقة المسند بالمسند إليه ...[1].

لا توجد لغة عالة على لغات أخرى

غير أن الإشارة السابقة لتشابه اللغات في بنيتها الفونولوجية والنحوية والدلالية لا تنهض دليلا على وجود لغة عالة على لغة أخرى، كل لغة تعبّر عن عالمها الخاص والعام بكيفية لا تعبر بها لغة أخرى في كل حال، فنحن نعبّر بضمير وحيد عن المثنى المؤنث والمذكر، والجمع مذكراً ومؤنثاً، إذ نقول:



1- ينظر المرجع السابق، ص: 580.

الفرنسية أسوأ من العربية

والفرنسية أسوأ من العربية، لأنها لا تعبر إلا بضمير وحيد nous (نحن)، ولا وجود للمثنى فيها، وهذا يختلف تماماً مع الواقع الميتلساني، وهذا خلافاً للغات أخرى كالملغاشية، واللغات الهندية الأمريكية، والفليبينية، وبعض اللغات الآسوية، ...[1]، ولغات تميز تمييزاً دقيقاً بين الجنس كما أوضحت اللسانية مارينا باغيلو Maina Yaguello في أحد أبحاثها (الكلمات والنساء)، ولغات أخرى لا تفعل ذلك بدقة أو لا تميز تماماً.

المعاني انعكاس لعالمنا

وإذا كنا لا ننكر أن اللغات شبكة آمنة من المعاني اليقظة والنائمة، فإنها تتفق في شيء، وتختلف في شيء آخر، تتفق في عالمها اللانهائي، وهو العالم المشترك، وفيه تتنافس اللغات عولمياً، وتختلف في عالمها النهائي وهو العالم المتميز، وفيه تتصارع اللغات محلياً وعولمياً معاً، والبقاء لما هو مستعمل وعامل، و الفناء لما هو جامد أَشَلّ.

لقد أثبت اللسانيان الأمريكيان إدوارد ساپير وَوُرْفْ E.Sapir – Whorf أن التقطيع اللساني le découpage linguistique لا يتزامن مع الواقع، وهذه الفرضيات تطرح مبْدَأً أن رؤية المتكلمين للعالم تجد نفسها محددة تحديداً كلياً من خلال لسانها، وكتب بنيامين لي ورف ذات يوم أن كل لسان "نظام رَحْب من البُنى يختلف عن نظام الألسنة الأخرى، وهي تنسّق ثقافياً الأشكال والفصائل التي لا يتصل بها الفرد وحسب، بل يحلل أيضاً الطبيعة، ويستقبل أو يهمل هذا النمط أو ذاك للظواهر والعلاقات التي بواسطتها يعبر عن تصرفه في التفكير،

---

1 - Pour comprendre la linguistique, p : 98 ينظر

والتي عَبْرَها يُنْشِئ تكوينه لمعرفته للعالم، وأننا نُشَرِّح الطبيعة تبعاً لخطوط مرسومة سلفاً من خلال ألسنتنا الطبيعية"[1].

كل لغة موصولة بنفسها أم بغيرها ؟

ومما فرضه وُرِف Whorf أن اللغات المتباينة تعكس العالم الذي حولنا عكساً مختلفاً "بل إن المفاهيم العامة الأبدية مثل الزمان والمكان اتخذت مسميات مختلفة في اللغات المتباينة، ويكشف لنا كل هذا عن أوجه الاختلاف في الدلالة على الأشياء والألوان والظواهر والخصائص المميزة، وهذه حقائق أكّدها علم اللغة، ولا سبيل إلى دحْضها، بيد أن الحقائق يمكن تأويلها بطرق متباينة"[2].

ذهب ورف إلى أبعد من ذلك لَمَّا زعم أننا أَسْرى اللفظ، وأن لكل لغة ميتافيزيقيا خاصة بها، ولكن ما من شك في أنه كان محقاً حين ذهب إلى أن اللغة تؤثر على تفكيرنا في ظروف معينة، حتى وإن اعتُرِضَ عليه من بعض الدارسين أن التأثير يتعلق بنمط التفكير لا بجوهره.

وانطلاقا من أن لكل لغة ميتافيزيقيا خاصة بها دون إلغاء التماثلات التحتية للمداليل الأكثر شيوعاً بين اللغات، وإلا ألغينا العالم اللانهائي المشترك بينها، فإن لكل لغة، بوصفها مؤسسة جماعية وتقليدية تربط الخلف بالسلف والماضي بالحاضر وتصل هذا الأخير بالمستقبل، شُذُوذَها ولا معقوليتها، وكلُّ لغة تعبر عن لا تَمَاثُل مُلازِم لطبيعة العلامة اللسانية "لكن هذا لا يجعل اللغة أقل من أن تكون نظاماً منصاعاً لمستوى نوعي ومُمَفْصَلاً من خلال مجموعة علاقات

1- المرجع السابق، ص: 99.

2- الأصوات والإشارات، ص: 65. أ. كند راتوف.

تحتمل تعقيدات، إن العمل المتمهل واللامنقطع الذي تَمَّ داخل لغة لا يحدث صدفة، إنه يقوم على علاقات أو تعارضات، والتي هي ضرورية أو غير ضرورية، بحيث تعمل على تجديد أو مضاعفة التمييزات المفيدة في كل مستويات التعبير، وأما التنظيم السيمانطيقي للغة فلا يتخلص من هذا الطابع النظامي، ولأن تكون اللغة أداة لتنظيم agencer à العالم والمجتمع، فإن هذا يجب أن ينطبق على عالم معتبر كـ"واقعي réel" على أن يعكس عالماً "واقعياً" سوى أن كل لغة هنا ذات حالة نزوعية تصوّر العالم بأسلوبها الخاص، والتمييزات التي تتمظهر بها كل لغة يجب أن تكون معزوَّة إلى المنطق الخاص الذي يدفعها، لا أن تكون خاضعة دفعة واحدة d'emblée إلى تقويم شمولي universelle، وبهذا الخصوص، فإن اللغات القديمة أو الأركية archaïques لم تكن أكثر ولا أقل شذوذية من تلك التي نتكلمها، كل ما لها وحَسْبُ التفرّد الذي نُعِيره إلى الأشياء مألوف قليلاً، ومع ذلك فإن فصائلها leurs catégories الموجّهة بخلاف فصائل لغتنا لها التحامها"[1].

إذا رغب راغب في أن تكون له لغة مستقلة لا تعبر إلا عنه، فَلْيَبْحَث عن عالم من المعاني لا يتصل إلا بلغته، والعكس غير مردود "ن، والقلم وما يَسْطُرُونَ" لا تعني إلا "ن، والقلم وما يسطرون" سواء عُبِّر عنها بالعربية أم بغيرها، إلا إذا لم يكن في عالم لغة "نون"، ولا "قلم" و لا ... ومن ثمّ، فإن الأهمية لا تُعْطَى للغة لتي تستعمل القلم بقدر ما تُعْطَى لقوم متعلمين وآخرين أمّيِّين، لقوم يعرفون كيف يسخّرون هذه الأداة سواء قُدَّتْ من قصب أو معدنٍ راقٍ، وآخرين يتباهون بشكلها وبهاء لونها ومصدر صنعها دون زيادة ولا نُقْصانٍ، ومثلما الكلب لا ينبح، والذئب لا يعوي، ... فإن القلم أيضاً لا يَسْطُر.

[1] - Problèmes de linguistique générale, p : 82 BEVENISTE.

الصلة بين الصوت والمعنى

ومما تقدم يشير، وبدون تحفظ، إلى أن الصلة بين الصوت والمعنى، بين الدال والمدلول صلة مواضعة وسَنَن ثقافي معتاد، على الرغم من أن اللغة بالنسبة للمتكلمين تتطابق في منظورهم مع عالم يعتبرونه طبيعياً، ولم يعد اليوم، ومنذ مدة، بين اللسانيين المحدثين خلاف جوهري في أنه لا توجد صلة طبيعية بين وجهي العلامة بتصور دي سوسور، وما قد يوجد من محاكيات صوتية les onomatopées في لغة أو كل اللغات المعروفة لا يقوم مبرراً على أية صلة طبيعية بين [ق / ل / م] ووظيفته، وما قد يجأ إليه متكلم عفواً أو قصداً لا يعدو أن يكون حالة عرضية خارج المألوف أو وظائف فوق مقطعية، فأنت إذا أعجبت بصوت السين وصفيره الدال على عزة البحتري وكرامته وأنفته:

صنعت نفسي عمـا يدنّس نفسي وترفّعت عن جـدا كل جِبْـس

و تماسكت حين زعزعنـي الدهر والتماسـاً منه لتعْسى وتُكْسـي

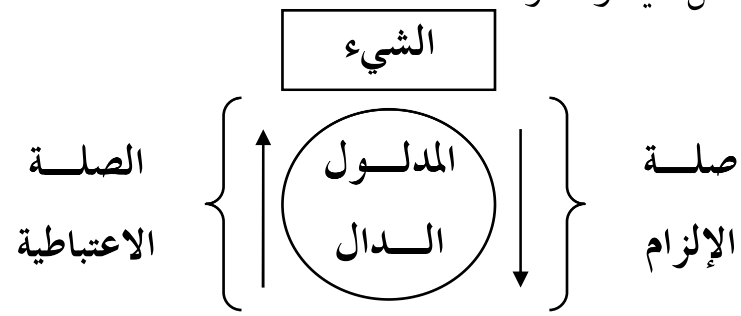
فإن هذا الانفعال اللامتوقع من المتكلم لا ينهض دليلاً على أن الكلمات التي احتوت السين تحكي أصواتها الأشياء التي تصفها.

علاقة الدال بالمدلول عند بنفنيست

ومع ذلك، فإن بنفنيست لم يتوان في انتقاء فكرة الاعتباط بين الدال والمدلول بالنسبة لدي سوسور، حيث بيَّن "أن لصلة بين الوجهين للعلامة إلزامية، ولو أنها غير معلَّلة immotivé، لأنها بحق مكوِّن للعلامة التي لن يكون لها وجود خارج هذه الصلة، بينما ما هو اعتباطي غير ملزم، إنها الصلة بين اللغة والعالم، بين الكلمات والواقع المعيَّن، بين العلامة والمرجع، وهذه الصلة هنا هي

التي يبذل المتكلمون فيها بسذاجة قصارى جهودهم لتبريرها وعقلنتها من الخارج بشكل منطقي تماماً، بما أن اللغة تُبَنْيِنُ structure لديهم الحقيقة" [1].

ويقصد بنفنيست من كون الصلة بين الدال والمدلول صلة إلزامية وقاهرة، بدعوى أنك لو تحدثت بلغة ما، فإنك لن تكون مخيَّراً حتى تختار الصلة التي تربط دالاًّ بمدلول، بل كل ما في الأمر أنك تختار بين العلامة اللسانية وبين ما تشير إليه من أشياء وأفكار [2]:



يجب ألاّ نغالط أنفسنا بأية سهولة إزاء ما ندركه من معاني تحتية لا حصر لها بفضل عدد محدود من الأصوات التي تنمّ عنها سطحياً، ولا تفسّرها، ومع ذلك، فإن ما نرثه من معاني قديمة أصبحت الصلة بين دوالّها ومداليلها إلزامية، إذ لا يحق لنطاق بالعربية أن يعبر بالبحر عن البر، وبالسماء عن الصحراء، وبالفاعل عن المفعول، وبالألف عن المتر، ... كل شيء انتهى لحظة المواضعة.

لكن تباين المعاني سطحياً لا تحتياً رحمة واسعة بين الناس الذي يتناولون المعاني نفسها:

---

1 - Pour comprendre la linguistique, p : 103.

2- ينظر مدخل إلى اللسانيات، ص: 59 رونالد إيلوار.

العلامة	اللغات			
	العربية	الفرنسية	الإنجليزية	الإيطالية
	شجرة	Arbre	Tree	Albero

وكل ما في الأمر لأي متكلم تابع أن يقرّ بنوعين من اعتباطية المعنى: اعتباط مطلق، واعتباط نسبي، فالأول يشمل ما لم يدخل عالم المواضعة والاستعمال، والثاني يعني عكس ذلك، فالأول ينحو نحو الثبات الذي لا يتحقق له في كل حال، والثاني مفتوح أمام كل احتمال للاكتساء بمعاني غير متوقعة.

مراجع البحث:

- محاضرات في الألسنية العامة. ف. دي سوسور، ترجمة: يوسف عازي، مجيد النصر، دار نعمان للثقافة 1984 بيروت.
- المصباح المنير، الفيّومي. المكتبة العلمية، بيروت.
- الأصوات والإشارات، أ. كندراتوف. ترجمة شوقي جلال الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972.
- مدخل إلى اللسانيات: رونالد إيلوار، ترجمة: د. بدر الدين القاسم، جامعة دمشق، ط" 1980.
- Dictionnaire de didactique des langues, R. Gallison/ D.Coste. Hachette. 1976.
- Dictionnaire de la linguistique. G. Mounin presses universitaires de France, Paris 1974.
- Pour comprendre la linguistique, Marina Yguello éditions du seuil 1981.
- Problèmes de linguistique générale. Emile Benveniste, éditions Gallimard 1966.

الأسس المنهجية للنظرية اللسانية

أ/ عبد الحفيظ تحريشي
(ج/ أدرار)

تزود اللسانيات العامة حقل تعليمية اللغات بالمعلومات والأفكار والمفاهيم الأساسية، فتتحد منها إطارا مرجعيا لإضفاء الشرعية العلمية على عملية التعامل مع الظاهرة اللغوية، حيث تعددت «الإجراءات المنهجية للمقاربة العلمية للحدث اللساني... بتعدد هذا النشاط»[1]، وهي في حركية متواصلة في ظل تأثيرات العلوم عامة والعلوم الانسانية خاصة. ويمكن حصر الأسس المنهجية للنظرية اللسانية في نوعين اثنين هما:

1- الأسس الداخلية:

تتجلى هذه الأسس التي تؤطر الفكر اللساني في ثلاثة أقسام بارزة هي:

أ- الأساس الوظيفي:

ركزت اللسانيات الوظيفية على دور اللغة في عملية الاتصال والتواصل، فهي ترى أن اللغة أداة لها وظيفة تقوم بها، فتعمل جميع عناصرها وتتداخل من أجل خدمة الهدف التبليغي، فرواد مدرسة براغ «ينظرون الى اللغات كما ينظر أي شخص إلى آلة ، باحثا عن فهم الوظائف التي تؤديها مختلف الأجزاء أو

---

[1] – أحمد حساني، دراسات في اللسانيات التطبيقية حقل تعليمية اللغات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط:2، 2009، ص:13.

مكوناتها العاملة، وكيف تؤثر طبيعة كل جزء على طبيعة وعلى عمال الأجزاء الأخرى...».[1]

وقد تأسست حلقة براغ اللسانية في 1926 على يد العالم التشيكي **ماثيزيوس** MATHESIUS و **ترنكا** TRANKA و**هافرانك** HAVRANKE و**فاشيك** VACHEK، و بالإضافة إلى اللسانيين الروس أمثال **تربتسكوي** TROUBETZKOY و **كارسفسكي**KARCEVSKI و**جاكسون** JACOBSON ذي الأصول البولندية.حيث قام علماء مدرسة براغ بدراسة الأصوات في تأليفها وتركيبها أثناء الأداء الفعلي للكلام باعتماد منهج خاص للدراسة الصوتية أطلقوا عليه PHONOLOGIE أي الصوتيات الوظيفية أو علم الأصوات الوظيفي، وهو فرع من الدراسات اللسانية يتولى العناية بالأصوات.

بلغت الدراسة الصوتية التركيبية أوج عطائها مع **مارتيني** MARTINET فقد ساهم مساهمة فعالة في بلورة علم وظائف الأصوات أو الصوتيات الوظيفية PHONOLOGIE وتمييّزها عن PHONETIQUE، فهو يسعى إلى تفسير اللغة باستخدام مصطلحات بسيطة مثل: اللغة، الجملة الصوتية، السّمة المميّزة، اللفظة.

إن أبرز ما جاء به **مارتيني**MARTINET هو مفهوم التقطيع المزدوج، يتمثل الأول في اللفظ والثاني في الصوت ، فيدخل الأول في مستوى التعبير و مستوى المحتوى ، وهو يعني أن عددا لا نهائيا من التعبير يصبح ممكن الوجود انطلاقا من مجموعة من اللفاظم Moninmes، بينما يعني التقطيع الثاني تبادل جزء معين

[1] – أحمد عزوز المدرسة اللسانية، أعلامها، مبادؤها ومناهج تحليلها للآداء التواصلي دار آل رضوان، وهران، ط:2،2008، ص:134.

مع جزء آخر لا يؤدي دائما إلى التعبير المعنوي نفسه ، حيث يسمح عدد محدود من اللفاظم بتكوين عدد لا حصرله من الدوال المختلفة.[1]

استطاع **مارتيني**MARTINET أن يطور التحليل التركيبي للجملة حيث وضع الخطوط الأولية التي ترتكز على وظيفة العناصر اللغوية في التركيب، والطرق التي تتموضع وفقها العناصر في الجملة، فهو يرى أن العلاقات التي تربط اللفاظم، تتجلى في حالات مضبوطة بضوابط سياقية في جميع اللغات تقريبا، وهذه الحالات هي:[2]

- اللفاظم المستقلة Les monèmes autonomes
- اللفاظم الوظيفية Les monèmes Fonctionnels
- الركن المكتفي بذاته Le syntagme autonomes
- الركن الاسنادي Le syntagme Prédicatif

وكل ما يضاف إلى النواة الإسنادية هو في الناحية التركيبية إلحاق Expansion وقد ميّز **مارتيني** MARTINET بين ضربين من الإلحاق هما:[3]

- الالحاق بالعطف Coordination
- الالحاق بالتبعية Subordination

ويشمل علم الأصوات ثلاثة فروع أساسية هي:

---

[1] – محمد الحناش، البنوية في اللسانيات، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء، ط :1، 1980، ص 170.

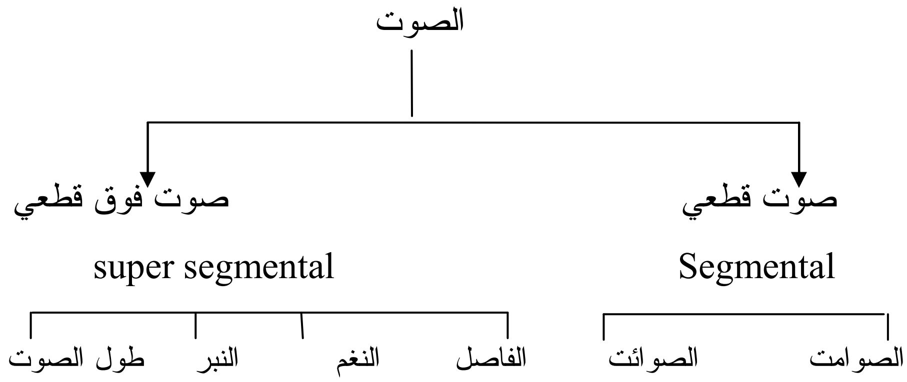
[2] – أنظر: أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، ديوان، المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 113-116.

[3] – أنظر: أحمد حساني ، المرجع نفسه، ص 116- 117 .

- علم الأصوات النطقي: يصف الأصوات ومخارجها.
- علم الأصوات السمعي: يهتم بتلقي الأصوات و إدراكها.
- علم الأصوات الفيزيائي: بدرس الجانب الفيزيائي للأصوات.

يتولى علم الأصوات الوظيفي "دراسة المعنى الوظيفي للنمط الصوتي ضمن نظام اللغة الشامل، واستخراج كل الفونيمات، وظبط خصائصها وتحديد كيفية توزيع ألفوناتها".[1]

يعد الصوت Phonème محور دراسة علم الأصوات الوظيفي فهو وحده فونولجية مجردة، أما ما ينطق به المتكلم فعلا فيسمى اللوين الصوتي Allophone وهو « صوت كلامي حقيقي يتوزع بطريقة تكاملية أو يتغير بشكل حر».[2] فالصوت هو أصغر وحدة صوتية غير دالة تساعد اللغوي على التفريق بين المعاني، و ينقسم إلى قسمين كما يوضح الشكل الآتي :



الشكل(1): أنواع الصوت

[1] – أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط:3، 2007، ص137

[2] – أحمد مؤمن، المرجع نفسه، ص 137.

قام **جاكبسون** JACOBSON بتطوير الإجراء الوظيفي في حقل الدراسات الصوتية حيث كتب الموضوعات المقدمة في مؤتمر لاهاي 1928، وقد تعرض في قسم كبير من كتابه Essais de linguistique générale للخصائص المشتركة بين جميع الأنظمة اللسانية الفونولوجية، فجمع الاختلافات الممكنة وحصرها وضبطها حتى توصل إلى مجموعة من الصفات الفونولوجية، فلولا ديناميكية جاكبسون الفعالة كما وصفها جورج مونان لما «استطاعت الوظيفية أن تحقق ذلك الانتصار العظيم في لاهاي أبدا، ربما كانت انتظرت طويلا لتفرض نفسها خارج براغ.»[1]

ب- الأساس التوزيعي:

يعد **بلوم فيلد** Bloomfield من رواد الدراسات اللسانية في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد كان له الفضل في ظهور المنهج التوزيعي، وتعد المنظومات اللغوية للمتكلمين الطبيعيين المادة اللغوية للتحليل فهو يتكون من عمليتين أساسيتين:[2] «تجزئة المنطوق إلى عناصر أساسية وتصنيف العناصر وفق أوجه ترابط أفقية (نحوية) يمكن أن نبسطها، وتتجلى من توزيعها في المادة اللغوية... متماثلة هو التوزيع في المنطوقات.»[3]

تقوم مبادئ **بلوم فيد** Bloomfield على المنطق السلوكي، فهو يرى أن اللغة مبنية على المثيرات وردود الافعال، الأمر الذي يمكّن من وصف السلوك اعتمادا على علاقة مبنية ورد فعل، فأتْباع هذا التيار يتبنّون المنهج التجريبي في البحث

[1] – ميشال زكريا، الألسنية(علم اللغة الحديث) مبادؤها وأعلامها، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1980، ص 147.

[2] – كارل ديتربونتنج والمدخل إلى علم اللغة ، ترجمة: سعيد حسن بحري مؤسسة المختار، القاهرة ،ط:2، 2006م، ص79.

[3] – أنظر: احمد عزوز، المدارس اللسانية ، أعلامها–مبادؤها ومناهج تحليلها للأداء التواصلي، دار الأديب، وهران،2005، ص171.

اللساني، فقواعداللغة من وجهة نظرهم وضعية وليست معيارية، فهم يعتمدون على وصف المادة وتحليلها للوصول إلى قواعد لسانية.

ظهرت مبادئ التحليل التوزيعي ومنهجيته انطلاقا من كتاب **بلومفيد** Bloomfield "اللغة" 1933، وقام **هاريس** HARRIS بتطويره من خلال عرضه المذهل للمنهج التوزيعي في كتابه "مناهج اللسانيات المعاصرة "، وتعميق الدراسة فيه لتطبيقه على تحليل الخطاب، بوصف اللغة مخزن الملفوظ المادي[1]، فقد اعتمد على توزيع العناصر اللغوية الواردة داخل السياق التركيبي ، واتخذ فكرة رفض المعنى مبدأ نظريا، فهو يرى أن الدراسات اللسانية يجب أن تتأسس على السياقات الخطية، فلكل وحدة لغوية توزيعا افتراضيا تاما، فالتوزيع هو الذي يميز الوحدات المختلفة عن بعضها.[2]

تقوم طريقة التحليل عند **هاريس** HARRISعلى مفهوم المعادلة التي تدرس المعادلات الموجودة بين الوحدات اللسانية التي تأخذ التوزيع نفسه في فئات من الجمل،[3] فقد تركزت أعمال التيار التوزريعي على دراسة العلاقات داخل النص نفسه بناء على الوحدات الشكلية دون الرجوع إلى المعنى،[4] فيهدف التحليل إلى تعريف الوحدات اللسانية من خلال تموقعها في السلسلة الكلامية. كما أكد **هاريس** HARRIS على العلاقة التي تربط بين اللغة والثقافة، و على ضرورة إدخال السلوك الاجتماعي أثناء التحليل، كما نبه إلى إمكانية إدخال المنطق والمفاهيم الرياضية في اللسانيات و إلى إدراج فكرة التأويل في المنهج التوزيعي، والذي ساهم في تطوير فكر تشومسكي.

1 – أنظر: احمد عزوز، المدارس اللسانية ، المرجع السابق، ص 171.

2 – أنظر:سليم بابا عمر، اللسانيات العامة الميسرة، دار أنوار، الجزائر، ص 37-38.

3 – أنظر: احمد عزوز، المدارس اللسانية ، المرجع السابق، ص 171.

4 – أنظر، محمد الحناش، البنوية في اللسانيات، ص 100.

لقد كان لجهود اللغويين العرب وخاصة النحاة الفضل الكبير في السبق في اعتماد هذا المنهج في الدراسة اللسانية، ومن هؤلاء **عبد القاهر الجرجاني**(471هـ) في كتابه الجمل، الذي كان على وعي بالتوزيع عند تناول مقولة الفعل، عندما قال في هذا الشأن: «والفعل ما دخله قدر سوق والسيق، ونحو قد قام وقد يقوم وسيقوم وسوف يقوم، وتاء الضمير، وألف، وواوه نحو: أكرمت وأكرما وأكرموا، وتاء التأنيث الساكنة، نحو، نعمت، وبئست ،وحرف الجزم، لم يضرب»[1] كما رعى **ابن مالك**(600-672 هـ)توزيع العناصر اللسانية في ألفيته حين تعرض لأقسام الكلام، حيث عرفها حسب موقعيها بالشكل الذي سار عليه التوزيعيون في التحليل.

أتم **تشو مسكي** الدراسة التركيبية باهتمامه الكبير بدراسة الجملة وتحليلها واستكشاف بيئتها في ضوء النظرية التحويلية، وقد تراجعت هذه المفاهيم لتحل محلها مفاهيم جديدة تبلورت بوضوح عام 1965 في كتابه الموسوم "أوجه مظاهر النظرية التركيبية".[2]

ج- الأساس التوليدي والتحويلي:

كان لجهود اللساني الأمريكي **تشومسكي** Chomsky أكبر الأثر في توطيد هذا الإجراء، باعتماده على المنهج العلمي في استكشاف طبيعة اللغة الإنسانية، فهي قدرة عقلية يمتلكها كل إنسان. فالأفراد يولدون بقدرة لغوية تمكنهم من تأليف جمل جديدة غيرمتناهية وفهمها، فإذا كان الأمر كذلك فعلينا أن ندرس

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني، الجمل، تحقيق: علي حيدر، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1972، ص:5.

[2] – أنظر: حنفي بناصر ومختار لزعر، اللسانيات، منطلقاتها النظرية وتعميقاتها المنهجية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص:62-63.

تلك القدرة التي تمكن المتكلم من إحداث جمل جديدة وفهمها، بدلا من ان نوجه اهتمامنا إلى جمع المادة اللغوية من أفواه المتكلمين.[1]

أخذ الإجراء التوليدي التحويلي يتبلور بظهور كتاب **تشو مسكي** Chomsky الأول: البنى التركيبية Structures syntaxiques سنة 1957م، ركز فيه على توضيح العلاقات بين اللغة وبين الخصائص الكامنة في العقل البشري، ثم نشر كتابه الثاني: مظاهر النظرية التركيبية Aspects de la théorie syntaxiques في عام 1965، ركز فيه على دراسة المعنى وإبراز دوره في فهم التركيب، حيث مثل هذا الكتاب الصورة النهائية للنظرية التوليدية والتحويلية.

تبحث نظرية النحو في معرفة كيف تنتج اللغة جملا لا حد لها من عناصر لغوية محدودة،[2] فيصبح النحو بهذا المعنى قادر على توليد كل الجمل في اللغة ومن هذا عرف بأنه توليدي الذي يقابله مصطلح التحويل، وهو في اللسانيات التوليدية والتحويلية «ينظم الجمل إلى مجموعات فرعية من ناحية، ويصلها من ناحية أخرى بصورها المنطقية التحتية بحيث قد تقدم الصورة الواحدة اشتقاقا لشكلين ظاهرين اثنين أو أكثر».[3]

ميّزت هذه النظرية بين الكفاية اللغوية Compétence والأداء الكلامي Performance، فالكفاية عند **تشو مسكي** Chomsky هي: «القدرة الضمنية

[1] – أنظر: محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، 2004، ص83.

[2] – أنظر: G. Mounin, La linguistique du 20° siècle, P : 120.
نقلا عن: أحمد عزوز، المدارس اللسانية، المرجع السابق، 2008، ص213.

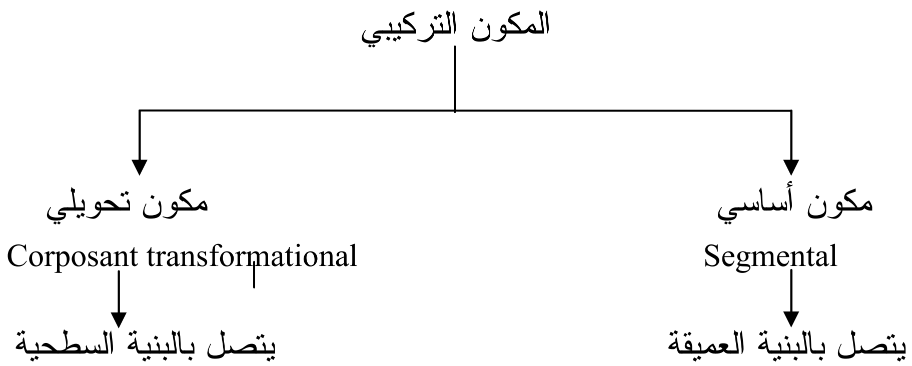
[3] – صالح الكشمو، الوضع الإبستيمولوجي للسانيات، مجلة المعرفة، عدد: 286، ص19.

التي يمتلكها المتكلم، والتي تخوّل له إنتاج عدد لا حصر له من جمل لغته الأم»[1]، أما الأداء الكلامي فهو الاستخدام الفعلي للغة في الظروف المحسوسة.[2]

تتشكل النظرية التوليدية والتحويلية من مجموعة من القواعد لها القدرة على تفسير البنى التركيبية التي تكون اللغة الطبيعية، وينقسم هذا النظام إلي ثلاثة مكونات هي:

المكون التركيبي Composante syntaxique:

هو مكون تحويلي يجعل لكل جملة بنية عميقة، وبنية سطحية، ويتألف هذا المكون من مكونين يمكن توضيحهما بالشكل الآتي:



الشكل(2): مكون الموكن التركيبي.

---

[1] – أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، ص127.

[2] – أحمد حساني، المرجع نفسه، ص127.

المكوّن الفونولوجي:

يحدد الشكل الصوتي للجملة التي يولدها المكون التركيبي، ويعطيها تفسيرا قائما على قواعد فونولوجية خاصة بكل لغة.[1]

المكون الدلالي:

ينحصر دوره في التفسير الدلالي للبنى المولدة من المكون الأساس باعتبارها المكون التوليدي الوحيد، حيث تعد البنية العميقة قاعدة عمل المكون الدلالي، فمن خلالها يقدم التفسير الدلالي للجملة،[2] ويتجلى هذا المكون في مجالين هما:

- مجال المعجم: قائمة من المداخل المعجمية.
- مجال قواعد: للتفريق بين الوحدات المعجمية والبنى التركيبية التي يولدها المكون الأساس.

إن استثمار هذه الإجراءات المنهجية للنظرية اللسانية سيمكن من ترقية تعليمية اللغات، وتطوير الطرائق التربوية، وتجاوز الصعوبات التي تعرقل العملية التعليمية التعلّمية.

2. الأسس الخارجية:

أ- المقاربة الأنثربولوجية:

اهتم دارسو اللسانيات الأنثربولوجية اهتماما كبيرا بالنموذج اللغوي وصلته بثقافة مجتمع معين، فالثقافة تشمل العادات والتقاليد والأعراف ونمط الحياة لمجموعة إنسانية لها خصوصية حضارية معينة، فلكل المجتمعات سواء

[1] - أحمد حساني، المرجع السابق، نفسه، ص 130.

[2] - أنظر: ميشال زكريا، مباحث في النظرسة الألسنية وتعليم اللغة، بيروت، ط:1، 1984، ص112.

أكانت متحضرة أم بدائية لها ثقافة، وأن الحامل المادي لهذه الثقافة هي اللغة في بنيتها المتميزة.[1]

يرتبط النمط الثقافي بالنموذج اللغوي لجماعة معينة : فينتج عن ذلك اختلاف تقطيع المفاهيم وتوزيعها في الثقافات باختلاف اللغات، إذ يرى **هارد** Harder وهمبلد و**سابير** Sapir أن اللغة تحدد نظرة المجتمع للعالم المحيط بالفرد المنتمي إلى مجموعة بشرية معينة، فسابير يستعمل لفظ الثقافة بمعناها الواسع للدلالة على مجموعة من التصورات والتمثلات والمفاهيم التي تتشكل من خلال نظرة الجماعة البشرية عن العالم المحيط.[2] فهو يؤكد على استحالة فصل اللغة عن الثقافة، حيث يحدد النموذج اللغوي مسار التكيف الاجتماعي ويتحكم فيه داخل الوسط الثقافي.

استثمر **ورف** Whorf تلميذ سابير هذا التوجه العلمي في الدراسات المتلاحقة في البحث اللساني والانثربولوجي، فحقق فرضية عُرفت باسمه وهي ترتكز على اعتبار اللغة أداة للتعبير عن الأفكار[3]، ولتوضيح هذه الفرضية قام **ورف** Whorf بتحليل مدونات من لغات مختلفة، فأخذ نماذج من بنية الأفعال في إحدى لغات الهنود الحمر تسمى بـHopi، وأخرى مقارنة بين أفعال هذه اللغة وأفعال اللغة الإنجليزية.. فخلص إلى أن نظرة المجتمعين إلى الزمن تختلف باختلاف هاتين اللغتين.[4]

---

[1] – أنظر: ماريو باي، أسس علم اللغة، ترجمة وتعليق أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط: 2، 1982، ص52.

[2] – أنظر: ميشال زكريا، علم اللغة الحديث مبادؤها وأعلامها، ص 220.

[3] – أنظر: أحمد حساني، دراسات في اللسانيات التطبيقية حقل تعليمية اللغات، ص33.

[4] – نايف حرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978، ص217.

ب) المقاربة المكانية:

اهتم الاقدمون بالعامل المكاني عند ما قاموا بضبط القواعد التي تحكم الاستعمال اللغوي انطلاقا من عنايتهم الشديدة في تحديد رقعة الفصاحة تحديدا جغرافيا،[1] حيث صار يُعرف في العصر الحديث تبعا للإجراءات التي جاء بها **دو سوسير** De Saussure باللسانيات الخارجية، إذ يقول« إن من يباشر مسألة علاقة الظاهرة اللسانية بالمكان يخرج من مجال اللسانيات الداخلية ويدخل في مجال اللسانيات الخارجية».[2]

إن اعتماد الدرس اللساني على العامل الجغرافي مرده إلى تميز الحدث اللغوي بالتنوع والاختلاف من جهة إلى أخرى، فالمكان يجعل الجماعة البشرية المنتمية إليه تشعرأنها تملك لسانا خاصا بها، وقد حاول بعض الدارسين في هذا الشأن « ضبط الاستعمالات اللغوية بكل مستوياتها الصوتية والتركيبية والدلالية، وتصنيفها حسب التوزيع الجغرافي للمصدر البشري المستعمل للغة معينة، ويتم ذلك غالبا بواسطة خرائط وأطاليس تبين الاختلافات اللهجية للمجموعة البشرية الواحدة »[3]، حيث قام الباحث اللساني الألماني J.Wenker بتجارب في كل أنحاء ألمانيا، وأجرى اللغوي الفرنسي **جول جيلييرون** J.Gillieron تطبيقاته التجريبية على 630 منطقة نشر نتائجها باسم أطلس فرنسا اللغوي.

---

[1] – أنظر: أحمد حساني، مباحث في اللسانيات ، ص25.

[2] – دو سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة. صالح الصومادي وآخرون، الدار العربية للكتاب، تونس- ليبيا، 1985، ص 285.

[3] – أحمد حساني، مباحث في اللسانيات ، ص26.

ج) **المقاربة الاجتماعية:**

تبدأ هذه الدراسة مع أعمال العالم **دوركايم** Durkheim الذي تبنى توجها اجتماعيا في تناوله للظاهرة اللغوية، وهو ما سار عليه **دوسوسير**De Saussure بعده، فاللسان عنده هو الواقعة الاجتماعية داخل المجتمع وتمارس على المتكلمين الأفراد، وهي لا توجد كاملة عند كل فرد شأن ما تحدث عنه **دوركايم** في الوعي الجمعي، إنها عنده نظام من القيم النفسية، [1] واللغة ظاهرة اجتماعية لها أشكال كثيرة تنتج من الملَكَة اللغوية.ويتقاطع علم الاجتماع مع اللسانيات بتناولهما اللسان كظاهرة اجتماعية، وهذا ما يعرف بعلم الاجتماع اللساني الذي يدرس مواضيع عديدة هي:

- اللهجات:

يستعمل الأفراد الذين ينتمون إلى الرقعة الجغرافية نفسها لهجة متفرعة عن النظام اللغوي للمجتمع، ويبدو هذا الأمر واضحا في المجتمعات العربية «إذ إن هذه المجتمعات تختلف فيما بينها باختلاف اللهجات الخاصة التي تعرف بها. »[2]

- اللهجات الفردية:

يوجد نمط من الاستعمال اللغوي يرتبط بالجوانب الشخصية للمتكلم عند إنجازه الفعلي للغة؛ فهو يتصف بخصائص نطقية وتعبيرية تميّزه عن غيره.

- علاقة اللغة بالجنس:

تتأثر العناصر المكونة للخطاب التواصلي في أي مجتمع بالفروق الفردية، وخاصة الفروق بين الجنسين فالاختلاف واضح بين القاموس اللغوي والأنماط

---

[1] – أنظر: أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، درا الفكر، سورية، ط:2، 1999، ص18.

[2] – أحمد حساني، مباحث في اللسانيات ، ص21.

اللغوية، والأغراض التعبيرية والإبلاغية بين الرجل والمرأة.[1] وقد يمتد هذا الفرق إلى الألفاظ الدالة على المشاعر والأحاسيس والعواطف.

-علاقة اللغة بالتباين الاجتماعي:

يظهر علم الاجتماع اللساني في هذا المجال هذه الظاهرة ، و ويبين أثرها في النظام اللغوي و يدرس الفروق اللغوية الموجودة بين فئات المجتمع المختلفة، و يرصد الانتقال من طبقة إلى آخرى، وأثر ذلك في تحول بنية النظام اللغوي.[2]

-الكلام المحظور:

يخضع النظام اللساني إلى قواعد واعتبارات اجتماعية، تختلف من جماعة بشرية إلى أخرى، وهي ترجع إلى الاعتقادات والعادات والأعراف العامة التي تشكل ثقافة المجتمع ونمط حياته.[3] فيعمد العرف اللغوي إلى إقصاء بعض الكلمات التي تتعلق بالمحظورات والمحرمات.

د) المقاربة النفسية:

يشترك علم النفس مع اللسانيات في تناوله للظاهرة اللغوية فيدرسها باعتبارها حدثا نفسيا، حيث نتج عن هذا التقاطع المنهجي علم عرف باسم: علم النفس اللساني، ظهرت تجلياته الأولى في مجلة علم النفس الأمريكي سنة 1930، وأخذ في التشكل مع أعمال **واطسون** Watson 1921 الذي إقترح دراسة السلوك الظاهر فحسب و إهمال العقل بالمقابل. ثم تميز بطابعه العلمي مع **هيل** Hull 1930 و**سكينر** 1957 **وبلومفيلد** Bloomfield **وبول ويس** Paul Wesse، كما ساهمت نظرية الاتصال في اكتمال البحث النفسي واللساني على يد **سيبوك**

[1] – أحمد حساني، دراسات في اللسانيات التطبيقية حقل تعليمية اللغات، ص37.
[2] – أنظر: أحمد حساني، مباحث في اللسانيات ، ص22.
[3] – أحمد حساني، المرجع السابق، ص21.

SEBEOK حوالي 1954 فأضحى مرتكزا معرفيا في الثقافة الإنسانية والمعاصرة [1]، و«علم النفس التربوي بمفهومه الحديث لايقتصر على أن يستعير من علم النفس النظري ما يصل إليه من نتائج ومبادئ تفيده في حل المشاكل التربية والتعليم.»[2]

هـ) المقاربة التطبيقية:

إن اللسانيات التطبيقية هي «استثمار للمعطيات العلمية النظرية اللسانية واستخدامها استخداما واعيا في حقول معرفية مختلفة أهمها حقل تعليمية اللغات، وذلك بترقية العملية البيداغوجية وتطوير طرائق تعليم اللغة للناطقين بها ولغير الناطقين».[3]

يتجلى الجانب التطبيقي للعلمين في شقين:

- إختبار المعطيات العلمية النظرية وتجريبها.
- استخدام القوانين والنتائج النظرية في ميادين أخرى، للاستفادة منها. فاللسانيات التطبيقية تعتمد على اللسانيات النظرية في تشخيص الظاهرة اللغوية ثم علاج المشكلات المرتبطة بها، كما أنها حلقة وصل بين عدة فروع لسانية أو مدعمة لفروع أخرى.

[1] - أحمد حساني، دراسات في اللسانيات التطبيقية حقل تعليمية اللغات، ص: 39-40.

[2] - عبد الرحمان الوافي، المختصر في مبادئ علم النفس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط: 2، 2008، ص 39.

[3] - عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص50.

الإحـــــالات:

1- أحمد حساني، دراسات في اللسانيات التطبيقية حقل تعليمية اللغات، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، ط: 2، 2009.

2- أحمد حساني: مباحث في اللسانيات،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1994.

3- أحمد عزوز: المدارس اللسانية، أعلامها ومبادؤها ومناهج تحليلها للأداء التواصلي، دار الأديب، وهران 2005.

4- أحمد عزوز: المدارس اللسانية ،أعلامها، مبادؤها ومناهج تحليلها للأداء التواصلي دار الرضوان وهران، ط:2، 2008 .

5- أحمد محمد قدور: مبادئ اللسانيات، دار الفكر، سوريا 1999.

6- أحمد مومن: اللسانيات، النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط:3، 2007 .

7- حنفي بناصر ومختار لزعر: اللسانيات: منطلقاتها النظرية وتعميقاتها المنهجية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2009.

8- دي سويسر: دروس في الألسنية العامة، ترجمة: صالح الضرسادي وآخرون، الدار العربية للكتاب، تونس- ليبيا، 1985.

9- سليم بابا عمر، اللسانيات العامة الميسرة، دار أنوار، الجزائر

10- صالح الكشو: الوضع الابستمولوجي للسانيات، مجلة المعرفة، عدد: 286.

11- عبد الرحمان الوافي: المختصرفي مبادئ علم النفس، ديوان المطبوعات الجزائرية ط:2، 2003.

12- عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.

13- عبد القاهر الجرجاني: الجمل، تحقيق. علي حيدر، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1972.

14- كارل ديتربونتنج: المدخل إلى علم اللغة، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار القاهرة، ط:2، 2006.

15- ماريو باي:أسس علم اللغة، ترجمة وتعليق:أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط:2، 1982.

16- محمد الحناش: البنوية في اللسانيات، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1980.

17- محمد محمد يونس علي: مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2004.

18- ميشال زكريا،الألسنية علم اللغة الحديث،مبادؤها وأعلامها، بيروت، 1980.

19- ميشال زكرياء، مباحث في النظرية اللسانية وتعليم اللغة، بيروت، ط:1، 1984.

20- نايف حرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978.

تعريف جمع المذكر السالم
بين النحويين واللغويين

د. فهد سالم الراشد
(الكويت)

- اللغويون يطلقون كلمة الجمع على المثنى
- سيبويه يرى أن جمع المذكر السالم والمؤنث السالم يدلان في الغالب على عدد قليل لا ينقص عن ثلاثة
- يرى أغلب النحاة أن جمع المذكر السالم والمؤنث السالم يصلحان للقلة والكثرة شريطة وجود قرينة
- أنكر أبو علي الفارسي خبر بيت حسان بن ثابت للنابغة الذبياني
- بعض الأمثلة من القرآن الكريم تثبت حجة اللغويين
- تعريف اسم الجمع
- يقترح بعض النحاة تسمية " الملحق بالمثنى اسم المثنى "
- ما جاء في كتاب سيبويه باب ما لفظ به مما هو مثنى كما لفظ بالجمع
- الجمع قسمان " المصباح المنير" للفيومي.
- ما جاء في كتاب " مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي عن جمع المذكر السالم والمؤنث السالم "
- ما جاء في حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك في تعريف المثنى
- الخاتمة
- المصادر والمراجع

تعريف

لقد جاء في تعريف جمع المذكر السالم في كتاب النحو الوافي الجزء الأول صفحة 137 للدكتور عباس حسن الطبعة العاشرة دار المعارف ما نصه

" جمع مذكر سالم وهو (ما يدل على أكثر من اثنين) وشرح ذلك في الحاشية تحت رقم 2 هذا في اصطلاح النحاة أما اللغويون فقد يطلقون كلمة "الجمع" على المثنى، فالجمع عندهم ما دل على اثنين أو أكثر: " وقد سبق البيان والأمثلة الواردة في 1 هامش صفحة 119 وكما جاء في بيان يتصل بهذا في "ز من صفحة 160 ".

وإذا كان جمع المذكر السالم دالا عند النحاة – على أكثر من اثنين فما حدود هذه الزيادة؟ أتنحصر في ثلاثة عشرة وما بينهما، ولا تزيد على العشرة أم تزيد؟ يقول سيبويه (1) أن جمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم يدلان في الغالب على عدد قليل لا ينقص عن ثلاثة ولا يزيد على عشرة فهما كجموع القلة التي للتكسير ينحصر مدلولها في ثلاثة وعشرة وما بينهما

وقال آخرون – ورأيهم الصحيح أنهما صالحان للأمرين ما لم توجد قرينة تعين أحد الأمرين كالتي تعين القلة في قوله تعالى (واذكروا الله في أيام معدودات)"البقرة 203" فإن المراد بها (أيام التشريق) وهي قلة وكالتي تعين الزيادة في قوله تعالى عن الصالحين (وهم في الغرفات آمنون) "سبأ 37"

وقوله تعالى (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات الذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما)"الأحزاب 35 وقوله تعالى (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد

البحر قبل أن تنفد كلمات ربي)"الكهف 109" وراجع أيضا خاتمة المصباح المنير ص 954 بعنوان "فصل" الجمع قسمان كذلك مجمع البيان في تفسير القرآن -للطبرسي جزء3 صفحة 88

وجاء في كتاب المحتسب لابن جني جزء1 ص 186(سورة النساء)ما نصه (كان أبو علي الفارسي ينكر الحكاية المروية عن النابغة وقد عرض عليه حسان بن ثابت شعره وأنه لما وصل إلى قوله

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

قال له النابغة لقد قللت جفانك وسيوفك قال أبو علي هذا خبر مجهول لا أصل له لأن الله تعالى يقول (وهم في الغرفات آمنون) ولا يجوز أن تكون الغرف كلها في الجنة من الثلاث إلى العشر 1 ه وفي رقم2 من هامش صفحة 163 إحالة على هذا الكلام الذي ينطبق على جمع المؤنث السالم أيضا إلى هنا انتهى كلام الأستاذ عباس حسن

عندما رجعت إلى صفحة 119هامش 1 المسألة 9ب المثنى وجدت ما نصه"النحاة هم الذين يطلقون اسم (الملحق بالمثنى)"

وشبيه بهذا ما اصطلح عليه النحاة من الجمع و"اسم الجمع"وفي رقم "2"من هامش صفحة 148تعريف لاسم الجمع(2) في حين يطلق اللغويون عليهما اسما واحدا هو الجمع قد يكون المراد عند اللغويين من الاسم المجموع اثنين لأن الجمع في اصطلاحهم يطلق على اثنين كما يطلق على ما زاد على اثنين ويؤيد هذا شواهد كثيرة فصيحة في مقدمتها القرآن قال تعالى (وداود وسليمان إذ يحكيان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين) "الأنبياء 78" وقوله تعالى (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما) "التحريم 4"وقوله تعالى (والشمس

والقمر رأيتهم لي ساجدين) يوسف 4 وقول ابي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه الخمسة الذين ماتوا بالطاعون

العين بعدهم كأن حدا قها سملت بشوك فهي عوار بدمع

فأطلق الجمع في قوله حداقها –وهي جمع حدقة وأراد الاثنين "كما جاء في حاشية ياسين على التصريح ج 2 أول باب المضاف لياء المتكلم"(3) وانظر رقم 2 هامش ص 137 ثم "ز" من ص 160 (4)

ملاحظات هامة

من الضوابط اللغوية ما صرح به النحاة وملخصه أن كل مثنى في المعنى مضاف إلى متضمنه بكسر الميم الثانية – وصيغة اسم الفاعل أي ما اشتمل على المضاف – يجوز فيه الأفراد والتثنية والجمع والأفضل الجمع نحو قوله تعالى (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما)" التحريم" 4 وتقول تصدقت برأس الكبشين أو رأس الكبشين أو رؤوسهما وإنما فضل الجمع على التثنية لأن المتضايفين كالشيء الواحد فكرهوا الجمع بين تثنيتها ولأن المثنى جمع في المعنى وفضل الجمع على الإفراد لأن المثنى جمع في المعنى كما - سلفت – والإفراد ليس كذلك فهو أقل منه منزلة في الدلالة على المثنى وهذا ما قاله النحاة كالصبانج3 والخضري ج2 في أول باب التوكيد

وينطبق ما سبق "على النفس والعين" المستعملتين في التوكيد خضوعا للسماع الوارد فيهما لا تطبيقا للضابط السالف فقد قال الصبان في الموضع المشار إليه إن إضافتها ليست لمتضمنها بل إلى ما هو بمعناها لأن المراد منهما الذات وسيجيء في "ز"من صفحة 160ضابط آخر أوضحه شارح"المفصل"وهو يخالف الضابط الذي هنا بعض المخالفة ويبدو أن الرأي الأقوى هو ما قاله

"شارح المفصل" ويرى بعض النحاة أن يطلق على الملحق بالمثنى تسمية خاصة به هي "اسم المثنى" فيكون هناك "اسم المثنى" كما يكون هناك "اسم الجمع" .

كتاب سيبويه

هذا باب ما لفظ به مما هو مثنى كما لفظ بالجمع (5)

وهو أن يكون الشيئان كل واحد منهما بعض شيء مفرد من صاحبه وذلك كقولك: " ما أحسن رؤوسهما، وأحسن عواليهما" « قال عز وجل (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما) ("التحريم 4)، (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) (المائدة 38) فرقوا بين المثنى الذي هو شيء على حدة وبين ذا.

وقال الخليل: نظيره قولك.. فعلنا وأنتم اثنان، فتكلم به كما تكلم به وأنتم ثلاثة .

وقد قالت العرب في الشيئين اللذين كل واحد منهما على حدة وليس واحد منهما بعض شيء كما قالوا في ذا، لأن التثنية جمع، فقالوا كما قالوا فعلنا.

وزعم يونس (6)أنهم يقولون ضع رحالها وغلمانهما، و إنما هما اثنان قال الله عز وجل : (وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان) (ص: 21 و 22) (قال كلا فاذهبا بأياتنا إنا معكم مستمعون) (الشعراء 15)، وزعم يونس أنهم يقولون: ضربت رأسيهما. وزعم أنه سمع ذلك من رؤية أيضا، أجروه على القياس قال هميان بن قحافة ظهراهما مثل ظهور الترسين.

حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (7)

وأما المثنى فقال الشارح بعد ذكره أن الجمع فيه هو المختار ويجوز فيه أيضا الإفراد والتثنية.قال أبو حيان: ووهم في ذلك إذ لم يقل من النحويين به. وفيما قاله أبو حيان نظر فقد قال ابن إياز في الفضول ولو قلت نفياهما لجاز فصرح بجواز التثنية. وقد صرح النحاة بأن كل مثنى في المعنى مضاف إلى متضمنة يجوز فيه الجمع والإفراد والتثنية والمختار الجمع نحو (فقد صغت قلوبكما) التحريم 4 ويسترجع الإفراد على التثنية عند الناظم وعند غيره بالعكس وكلاهما مسموع كقوله

حمامة بطن الواديين ترنمي سقاك من الغر الغوادي مطيرها

قال الشماخ في قصيدة من البحر الطويل أي حمامة ترنمي رجعي صوتك والشاهد في بطن الواديين بل الأحسن بطون الواديين.

المصباح المنير للقيومي (8)

(فصل) الجمع قسمان جمع قلة وجمع كثرة فجمع القلة قبل خمسة أبنية جمعت أربعة منها في قولهم:

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعلة يعرف الأدنى من العدد. والخامس جمع السلامة مذكرة ومؤنثة ويقال إنه مذهب سيبويه وذهب إليه ابن السراج كما ستعرف من بعد وعليه قول حسان:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

ويحكى أن النابغة لما سمع البيت قال لحسان قللت جفانك وسيوفك، وذهب جماعة إلى أن جمعي السلامة كثرة قالوا ولم يثبت النقل عن النابغة على تقدير الصحة فالشاعر وضع أحد الجمعين موضع الآخر للضرورة ولم يرد به التقليل وقيل مشترك بين القليل والكثير وهذا أصح من حيث السماع قال ابن الأنبا ري كل اسم مؤنث لجمع بالألف والتاء فهو جمع قلة نحو الهندات والزينبيات وربما كان للكثير وأنشد بيت حسان وقال ابن خروف جمعا السلامة مشتركان بين القليل والكثير ويؤيد هذا القول قوله تعالى (واذكروا الله في أيام معدودات) البقرة 203 المراد أيام التشريق وهي قليل وقال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) البقرة 183 "أياما معدودات "(البقرة سس 184 وهذه كثيرة

مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي(9)

قال الله تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب ما حفظ الله) "النساء" 34

القراءة قرأ أبو جعفر وحده (بما حفظ الله) النساء 34 بالنصب والباقون بالرفع وقرئ في الشواذ "فالصوالح قوانت" قراءة طلحة ابن مصرف والوجه في قراءة من قرأ "فالصوالح قوانت" أن جمع التكسير يدل على الكثرة والألف والتاء موضوعتان للقلة فهما على حد التثنية بمنزلة الزيدين من الواحد فيكون من الثلاث غالى العشرة والكثرة أليق بهذا الموضوع غير أن الألف والتاء قد جاءا أيضا على معنى الكثرة كقوله "إن المسلمين والمسلمات " إلى قوله "والذاكرين الله كثيرا والذاكرات" والغرض في الجمع الكثرة لا ما هو لما بين الثلاثة إلى العشرة وقال ابن جني كان أبوعلي الفارسي ينكر الحكاية المروية عن النابغة وقد عرض عليه حسان شعره وأنه لما صار إلى قوله

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

قال له النابغة لقد قللت جفانك وسيوفك وهذا خبر مجهول لا أصل له لأن الله تعالى يقول) وهم في الغرفات آمنون) سبأ 37 ولا يجوز أن يكون الغرف التي في الجنة من الثلاث إلى العشرة.

الخاتمة

بعد ذلك يتحقق لنا ما يلي

1- أن جمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم يصلحان للكثرة والقلة شريطة وجود قرينة تدل على من خلال ما تقدم من الشواهد ذلك وهي كالآتي

- شواهد من القرآن الكريم

- قال تعالى (واذكروا نعمة الله في أيام معدودات) البقرة 203 المراد بها أيام التشريق وهي قلة

قال تعالى (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات

والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما) "الأحزاب 35"

وقوله عز وجل(قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي) الكهف 109 وكل هذا يفيد الكثرة

ما ذكره سيبويه 3/ 578 ما نصه "وقد يجمعون بالتاء " "أي العرب" وهم يريدون الكثير وقال الشاعر وهو حسان بن ثابت

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

كما نرى أن أبا علي الفارسي أنكر هذه الحادثة وجاء ذكر ذلك في كتاب المحتسب لابن جني واعترض على أن جمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم يفيدان القلة واستشهد بقوله تعالى (وهم في الغرفات آمنون) سبا 37 ولا يجوز أن تكون الغرف كلها التي في الجنة من الثلاثة إلى العشرة

2 – بالنسبة لاسم الجمع عند اللغويين هو ما زاد عن واحد وقد يطلقون على المثنى جمع فهذا صحيح و يعضده شواهد من القرآن الكريم قال تعالى (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين) الأنبياء 78 وقوله تعالى (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما)التحريم 4 وأما ما نقله الأستاذ عباس حسن في النحو الوافي 1 /119 م 9 ب-المثنى لآية كريمة (والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) يوسف 4 حيث إن الآية الكريمة تبدأ ب (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) وهنا "الشمس والقمر"معطوفة على أحد عشر وهي مبنية على فتح الجزأين في محل نصب مفعول به للفعل رأى ومجموع هذه الكواكب التي رآها يوسف في المنام ثلاثة عشر كوكبا وليس اثنين فقط فجاء الخطاب في الآية للكواكب مجتمعة .

الهوامش

1 – 3/492 578 609 "و إنما صارت التاء والواو والنون لتثليث أدنى العدد إلى تعشيره قال المحقق يعني لجمع القلة الدال على ما بين الثلاث إلى العشر وأما ما كان على (فعلة) فانك إذا أردت أدنى العدد جمعتها بالتاء وفتحت العين وذلك كقولك قصعة وقصعات وصفحة وصفحات وجفنة وجفنات وشفرة وشفرات وجمرة وجمرات وقد يجمعون بالتاء وهم يريدون الكثير قال الشاعر وهو حسان بن ثابت

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

فلم يرد أدنى العدد

جمعت بالتاء تقول خبرا وات وصحراوات وظفريات وحبليات و إذا أردت ما هو أدنى العدد

2- تعريف اسم الجمع في 3 وليس 2 من هامش صفحة 148 ما نصه "وهو يدل على أكثر من اثنين وليس له مفرد من لفظه ومعناه معا وليست صيغة على خاص بالتكسير أو غالب فيه ومن الأمثلة ابل جماعة فلك وقد سبقت له إشارة عابرة في رقم1 من هامش صفحة 119 أما البيان الوافي عنه وعن حالاته المختلفة وأحكامه ففي جزء 4 صفحة 21 م 174 باب جمع التكسير
3- لقد تم ذكر ما جاء في 2 هامش ص 137
4- "ز" من ص 160 ما نصه " جسم الإنسان وغيره ذو أعضاء وأجزاء وأشياء أخرى تتصل به منها ما يلازمه و يتصل به دائما فلا ينفصل عنه في وقت ثم يعود إليه في وقت آخر كالرأس الأنف والظهر والبطن والقلب منها يتصل به حينا و ينفصل عنه حينا و يعود إليه بعد ذلك كالثوب والأدوات الجسمية الأخرى

وأشباهها فإذا كان في الجسم شيء واحد لا يتعدد ولا ينفصل عنه كالرأس والقلب –وضممت إليه مثله جاز فيه ثلاثة أوجه أولها الجمع وهو الأكثر نحو ما أحسن رؤوسكما ومنه قوله تعالى (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما) التحريم 4 و إنما عبروا بالجمع مع أن المراد التثنية لأن التثنية في الحقيقة جمع لغوي "راجع ماله اتصال بهذا والأمثلة الواردة التي تؤيده في رقم 1 من هامش ص 116 ورقم 2 من هامش ص 137" ولأنه مما لا يقع فيه لبس ولا إشكال فمن المعلوم أن لا يكون للإنسان إلا رأس واحد وقلب واحد ثانيهما التثنية على الأصل وظاهر اللفظ نحو ما أحسن رأسيكما وأطيب قلبيكما ثالثهما الأفراد نحو ما أحسن رأسكما وأطيب قلبكما وهذا جائز لوضوح المعنى إذ كل فرد له شيء واحد محتم من هذا النوع فلا يشكل ولا يقع في لبس فجيء باللفظ المفرد للخفة أما ما يكون في الجسد منه أكثر من واحد كاليد والرجل فانك إذا ضممته إلى مثله لم يكن فيه إلا التثنية نحو ما أكرم يديكما وما أسرع رجليكما أما قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)المائدة 38 فانه جمع لأن المراد الأيمان "جمع يمين أي اليد اليمنى"

ملحوظة "هل المراد أن اليمنى واحدة فإذا انضمت إلى مثلها جاز الجمع كان هذا التعليل صحيحا فهو منطبق على جميع الأعضاء الزوجية في الجسم فكيف تجب التثنية إلا أن يقال إن اليمنى أشهر في اليد اليمنى حتى تكاد تختص بهذا الوصف وتصير بمنزلة شيء واحد" وأما ما يتصل بالجسم و ينفصل عنه من نحو ثوب غلام فلا يجوز فيه إلا التثنية إذا ضممت منه واحدا إلى مثله مثل أعجبت بثوبكما وسلمت على غلاميكما وماذا كان لكل واحد ثوب وغلام ولا يجوز الجمع في مثل هذا منعا للإبهام واللبس إذا لو جمع لأوهم أن لكل واحد أثوابا وغلمانا وهو غير المراد" راجع الجزء الرابع من شرح المفصل ص 155 وكذلك لا يجوز الفرد للسبب السالف

5 – الكتاب 3/621 622 تحقيق عبد السلام هارون دار الجبل بيروت الطبعة الأولى 1411 ه 1991م

6-أبو عبد الرحمن يونس بن حبيب الضبي وقد أكثر سيبويه من النقل عنه في كتابه وقد بلغ نقله عنه نحو 200 رواية.

7-حاشية الصبان 3/74 دار الكتب العربية.

8-المصباح المنير انظر ص 74

9- مجمع البيان انظر ص 75

المصادر والمراجع

1-حاشية الصبان على شرح الأشموني، محمد بن علي الصبان، دار إحياء الكتب العربية –مصر

5- كتاب سيبويه، سيبويه ت/ عبد السلام هارون، دار الجيل –بيروت طبعة 1.

3- مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي ت/هاشم المحقلاتي، دارا حياء التراث العربي طبعة

4-المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، مطبعة لبنان طبعة أولى 1987

5-النحو الوافي، ا/ عباس عباس حسن، دار المعارف الطبعة العاشرة.

وظيفة اسم الآلة في صناعة المصطلح.

إعداد د.عبد الناصر بوعلي

" ج/تلمسان "

مقدمة

شرع العرب في وضع المصطلحات العلمية الحديثة في بدايات القرن العشرين، وقد تجمعت إلى الآن حصيلة معتبرة من هذه المصطلحات ولكنها ما زالت غير كافية للحاجة ولا تفي بالغرض المطلوب.

ولذلك فإن التفكير في وضع المصطلحات المطلوبة لمختلف الأجناس العلمية بات من الضروري، وهنا تطرح الكيفيات والآليات التي ينبغي إتباعها لصناعة المصطلح. وهذا ما تعالجه هذه المقالة التي تبين أن وضع المصطلحات العلمية العربية يعتمد على جميع الوسائل التي نمت بها اللغة العربية نفسها وهي: الاشتقاق، والنحت، والتعريب، والترجمة، والمجاز.

ويعد الاشتقاق المرفأ الأول الذي ينبغي للغة أن تركبه في وضع المصطلح لأنه توليد داخلي للغة فالكلمة الواحدة تلد كلمات، والكلمة المولودة بدورها تلد كلمات أخرى، وهكذا ينبغي الاستفادة من الاشتقاق إلى أقصى حدوده، مع المحافظة على منطق اللغة العربية الذي تمتاز به حتى لا تخرج على ضوابطها الأصلية

وقد خطر لي في هذا المقال أن أنبه إلى أهمية اسم الآلة الذي يمثل أحد المشتقات والذي أثاره الصرفيون منذ القدم في مجال الحديث عن مسميات

الآلات، ومادام العصر عصر الآلة فإن البحث في هذا الجانب يكتسي أهمية، والاجتهاد فيه محبذ، و إني أطرح هذه المبادرة في مجلتنا الغراء "اللغة العربية" علّها تثير انتباه المشتغلين بالبحث في إيجاد مصطلحات لما يبتكر يوميا من آلات والتي غزت أسواقنا ومنازلنا ومؤسساتنا بمسمياتها الأصلية، وقد تأخرنا في تدارك شأنها وليس ذلك بالأمر المعيب علينا فالعالم كله يشكو من هذه الظاهرة وهذا التداخل المصطلحاتي وكل لغة تحاول تدارك نقصها في أسماء الآلات التي صنعت في غير ديارها، ففرنسا على علوّها في العلوم تشكو من غزو المصطلحات الانجليزية والأمر نفسه عند الأسبان وعند الصين وكثير من الأمم. لذلك ينبغي أن لا نصاب بعقدة التأخر بقدر ما نبادر إلى إدراك الركب خصوصا وأن في لغتنا العربية سعة وثراء كبيرين.

وقد صدق شاعر النيل حافظ إبراهيم وهو يتحدث عن لسان اللغة العربية في قوله:

وسعت كتاب الله لفظًا وغايةً   وما ضقت عن آي به وعظات.

فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة   وتنسيق أسماء لمخترعات؟

تعريف اسم الآلة:

اسم الآلة اسم مشتق، يصاغ من الفعل الثلاثي المتصرف لازمًا كان أو متعديا بقصد الدلالة على الأداة التي تستخدم في إيجاد معنى ذلك الفعل وتحقيق مدلوله(1).

صوغه:

تتم صياغته القياسية في ثلاثة أوزان رئيسية هي:

1- مِفْعَلٌ نحو: مِدْوَرٌ.

2- مِفْعَالٌ نحو: - مِنشَار، مِفتَاحٌ، ومِحْرَاثٌ.

3- مِفْعَلَةٌ (2) نحو: مِكْنَسَةٌ.

على أنه سمع عن العرب ألفاظ شذت صياغتها عن هذه الأقيسة الثلاثة نذكر منها: المنخُل يطلق على الأداة التي ينخل بها الدقيق، والمدُقُ يدل على الأداة التي تدق بها الأشياء، والمدهُنُ للأداة التي تستعمل في الدهان، والمكحُلَة للأداة التي تستخدم في الكحل...(3) .

ولما كانت تلك الأوزان خارجة عن الصّيغ القياسية جاز استعمالها كما وردت مسموعة عن العرب.

وفي محاضر جلسات المجمع اللغوي بالقاهرة في دورة انعقاده الأولى نجد بحثا وافيا على اسم الآلة كما نجد نصوصا متعددة تشرح أحكام اسم الآلة وقد حدث خلاف في شأن اشتقاق اسم الآلة فقط من الفعل الثلاثي على الأوزان المعروفة أم يجوز أن تشتق حتى من الجامد، بل وحتى من أسماء الأعيان أم نقتصر على المسموع فقط، وقد أفضى النقاش بوجوب المحافظة على الأوزان المتداولة والاقتصار على المسموع خصوصًا إن كانت شائعة وينبغي الحذر من الاشتقاقات المخالفة لطبيعة العربية خوفًا من التحريف والتزييف ولذلك حسم هذا المجمع الأمر وأصدر قرارًا فحواه الآتي:

«يضاف إلى الصيغ الثلاثة المشهورة في اسم الآلة وهي مِفْعَلٌ ومِفْعَلَةٌ ومِفْعَالٌ وكذا فَعَّالة التي أقر المجلس قياسها من قبل صيغ أخرى هي:

فِعَالٌ نحو إراث لما تؤرث به النار أي توقد.

فاعلة نحو ساقية.

فاعول نحو ساطور»(4).

وإن المتأمل في هذه الصيغ المقترحة يجد أن صيغة " فَعَّـالة" يكثر استعمالها في القديم والحديث من ذلك: ثلاّجة – خرامة – خراطة.

وبهذا أصبح لاسم الآلة سبعة أوزان هي:

- **مِفْعَـلٌ**
- **مِفْعَـالٌ**
- **مِفْعَلَـةٌ**
- **فَعَّالـة**
- **فِـعَـالٌ**
- **فاعـلة**
- **فاعـول**

والناظر في هذه الأوزان الجديدة يجد اشتراك بعضها مع اشتقاق آخر هو صيغة المبالغة فمثلا ثلاجة وخراطة لآلتي الثلج والخرط. فإنما هو أيضا للمبالغة، وقد يؤدي هذا الاستعمال إلى الاضطراب إن لم يحسن استعماله.

على أنه وأمام الغزو الآلي لعصر التكنولوجيا بات من المفيد الاجتهاد في استعمال هذه الأوزان، وقد أصبح اللجوء إلى المجاز في الدلالة على الآلة مباحًا بشرط توفر ركني المجاز وهما العلاقة والقرينة، ومن المعروف بلاغةً أن المجاز إذا اشتهر صار حقيقة عرفية فصيحة.

ونشير بأن الاشتقاق من غير الأفعال الثلاثية اللازمة والمتعدية وبغير الأوزان المتداولة عند العرب كمئزر من الفعل ائتزرَ، ومن الاسم الجامد كمحبرة من الحبر، كل ذلك جائز إن سار على قياس العرب، وحاجتنا في ذلك ما

أورده ابن جنّي في فصله المعنون «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب»(5).

خصائص أوزان اسم الآلة:

إن تحليل خصائص كل وزن من أوزان اسم الآلة أوصلنا إلى تخصص كل وزن لحقل دلالي في مجال الآلة و إن لم يكن هذا التخصص دقيقا فإنه يتسم بسمة الغالبية من ذلك أن:

1) وزن مِفْعَال يكثر للقياس ولبعض الأجهزة الحديثة ومن أمثلة ذلك:

- ميزان: (أصلها موزان)، لقياس الوزن.
- محرار: لقياس درجة الحرارة.
- مدوار: لقياس عدد الدورات.
- مجهاد: لقياس درجة الجهد.
- مرداد: لقياس درجة التردد.
- مزلال: (ريشتر) لقياس درجة الزلازل
- مرياح: لقياس درجة الرياح.
- مسراع: لقياس درجة السرعة.
- مطياف: لقياس درجة الطيف.
- مضغاط: لقياس درجة الضغط.
- محرار: لقياس درجة الحرارة.
- مكيال: لقياس كمية الكيل.
- ممطار: لقياس كمية الأمطار.
- مشعاع: لقياس الإشعاع (Radiomètre).

- مكبار : آلة تكبير.
- مصغار: آلة تصغير.
- مثقاب: آلة تستعمل للثقب.
- مجرار: آلة تستعمل للجر.
- منظار: آلة تستعمل للنظر.
- مضراب: آلة تستعمل في عمل ضرب الأشياء.
- ممساك: آلة تستعمل للإمساك
- ملقاط: آلة تستعمل في عملية إلقاط الشيء.
- محراث: آلة الحرث.
- مبذار: آلة بذر الحبوب.

2) وزن مِفْعَلَة: ويكثر في حقل الأدوات المتنوعة منها:

أ- المدرسية: منجرة، مسطرة، منقلة، مدور، منشفة، ممسحة، مطبعة، مصبغة.

ومنها أسماء لا تدل على الآلة وإنما تدل على وسائل كمحبرة فهي لحفظ الحبر لا لصناعته، ومنضدة وهي وسيلة مدرسية.

ب- المنزلية: ملعقة، مدفأة، مغسلة، معصرة، مكنسة، مشواة، مقلاة.

ج- الأدوات المهنية: مطرقة، مصقلة،، مشكاة، مغلاة، مسخنة، مصفاة، مطحنة.

3) وزن مِفْعَلٌ: يكثر في حقل أدوات الحمل والقطع، مثل: مقبض، مقود، مقص، محمل، محكّ، مرش، مبرد، مغزل، منجل، مسخن.

4) وزن فَعَّال وفَعَّالة: ويكثر استعماله في حقل الآلات ذات الطابع السريع في الأداء وإنجاز الأعمال المختلفة، مثل: حصادة، سحاب، طراد، زلاق، حمالة، طيارة، سيارة، نظارة، طلاسة، كسالة، صفارة، لوانة، قلاية، غلاية، دبابة، دراجة، حفارة.

5) وزن فاعل وفاعلة: ويكثر استعماله في حقل الآلات ذات الأعمال الكبيرة، مثل: قاطعة، فارزة، كاسحة (كاسحة الألغام)، راصدة، طاوية، قاعرة، باخرة، قاطرة، ناسفة، هاتف.

6) وزن فَعُول وفاعول: ويكثر استعماله في حقل الآلات الحديدية مثل: قدوم ، ساطور.

7) وهناك وزن آخر وهو وزن فِعال بِكسر الفاعل يكثر استعماله في حقل الآلات التي تستعمل في أعمال الشدّ والرّبط مثل: لِجام، حِزام، سوار، سِتار، سنان، خطام، قراء.

وفي العربية مجال آخر جدير بالعناية في مجال الاشتقاق أيضا يُمَكّننا من تسمية العديد من الآلات الحديثة وذلك عن طريق التركيب إما بالتقدير أو التذييل، مثل:

هاتف جوال، كاشف الكهرباء، راسم الاهتزاز، رافع الأحوال، قاذف الصاروخ، كاشف البصمات.

ونشير بأنه وردت في اللغة كلمات موضوعة أصلا لآلات متعددة نذكر منها: السيف، القوس، الفأس، الرّحى.

ويدخل هذا النوع من المصطلحات في الجانب الوضعي المتمثل في اتفاق الجماعة اللغوية على إطلاق مسميات الأشياء وإن ما يقوم مقام الجماعة اللغوية

اليوم هو المجامع اللغوية التي أنشئت في العالم العربي، والتي يمكن لها أن توسع دائرة الاجتهاد وتنتبه إلى ما سماه العرب قديما بالمهمل من كلام العرب حسب الاشتقاق الكبير الذي أورده ابن جني ونستغله في صناعة المصطلح.

الخلاصــة:

للأوزان في لغتنا سرّ عظيم، وهي طريقة بارعة في توسيع اللغة ينبغي العمل على تعميمها والقياس عليها لإيجاد أوزان جديدة لم يقف عليها الأسلاف حتى ولو صيغت من الأسماء الجامدة.

نرى أنه بالإمكان تطبيق هذه الأوزان على ما اكتشف من آلات ويتم اكتشافه، وهذا ثراء يضاف إلى اللغة العربية.

- تحمل الأوزان الصرفية في طياتها معان مختلفة لذلك يحبذ إخضاع مسميات الآلات الجديدة لهذه الأوزان أولاً، فإنْ هي لم توافقها فكرنا بعد ذلك في التعريب أو النحت أو الترجمة.
- إن اللجوء إلى الأوزان الصرفية في صناعة المصطلح يكسبه المزيد من الدقة والوضوح.
- إن الاشتقاق من الجامد أصبح ذا أهمية بالغة وذلك من أجل توسيع دائرة الاشتقاق وهو ليس بالأمر الجديد، فقد فعلت العرب ذلك فقالوا: «جَنَقَ الحجّاج الكعبة» وذلك عندما ضربها بالمنجنيق فما يمنعنا مثلا أن نسمّي آلة رمي المنجنيق بالمنجاق على زنة مِفْعَال.
- وأخيرا فإن هذا الحرص على اللجوء إلى الأوزان الصرفية لا يفهم عنِّي بأنه تزمت و إنما قصدي السير على سنن العربية في الشمول والتعميم مع توسيع آفاق الاشتقاق.

هوامش البحث:

1) عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 6، ج 3/333.
2) عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، دت، ص37.
3) مجلة همزة الوصل، العدد60، السنة 1973، ص 176.
4) مجلة المجمع اللغوي العدد الخاص، 1962-1963، ص 19.
5) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط 2، 1952، ج1، ص367.

مراجع البحث:

1) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط 2، 1952، ج1.
2) عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، دت
3) عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 6، ج 3/333.
4) مجلة المجمع اللغوي العدد الخاص، 1962-1963.
5) مجلة همزة الوصل، العدد60، السنة 1973.

المكافآت الترجمية للمصطلحات اللسانية بين مبدأ النسق وحركية السياق

د /مختار لزعر
ج/ عبد الحميد بن باديس
"مستغانم"

لعل من الإنصاف العلمي الموضوعي أن نقول بأنّ الحديث عن إشكالية المفهوم أو المصطلح ظلت سائرة على لسان حال كل باحث لساني لا يستطيع أن يتغافل عنها بحال. ولكن الذي يهمنا في هذا المقام بالذات هو ذلكم الإطار الفلسفي العقلي في شأن موقع المفهوم والمصطلح من الظاهرة اللغوية من بابها الواسع الشمولي؛الأمر الذي جعلنا نتوقف عند مجموعة من التساؤلات في شأن علاقة المفهوم بالمصطلح ليس من زاوية نسقية تقعيدية و إنّما من زاوية وظائفية نستشف من خلالها البعد العلمي للمصطلح،وعليه لعل من أهم التساؤلات هي على النحو الآتي:

- هل هناك علاقة معرفية تربط بين:المفهوم ،والمصطلح؟
- ما المقصود بأنّ المفاهيم ابن بيئتها؟.
- ما المقصود بأنّ المفاهيم تنصاع إلى حقولها المعرفية؛هل على نية الاحتكار والتبعية،أم على نية الاحتواء والشمولية؟ثم أبعد من ذلك هل يجوز معرفيا أن تنتقل المفاهيم من حقولها المعرفية التي نشأت وترعرعت فيها،إلى حقول

معرفية أخرى علّها تجد متنفّسا إطلاقيا يتماشى وما يمتاز به الدرس اللغوي شكلا ومضمونا؟.

- ما المقصود بالمنهج في الدرس اللساني؟وهل هناك علاقة معرفية علمية تجمع بين المنهج والمنهجية في ما يخص الدرس اللغوي،لاسيّما وأننّا وجدنا من الباحثين من راح يجعل فرقا شاسعا بين مفهومي:(المنهج الحقيقة)،على نحو ما أشار إليه جورج جادمير في كتابه الذي وسمه بهذا المعنى الأخير« **Vérité et Méthode**»على أن تكون الواو ليست على نية العطف أو الجمع بين المفهومين،و إنما على نية التفريق أو التباعد،ومن ثمة فكل والشاكلة التي يسبح فيها؟.
- ما السر المعرفي/الإجرائي في اتصاف اللسانيات بتلكم النسقية،وهي تقتحم عالم المفاهيم عن طريق هذا المبدأ الأخير؟.
- ما السر في انقسام ذلكم الضابط المعرفي/الإجرائي في ما يتعلق بالدرس اللساني إلى حقول معرفية كانت منذ زمن تنتمي إلى اللسانيات لا تستطيع الخروج عنها بحال،ثم حدث ذلكم الانشقاق؛فراحت الحقول المعرفية تتحلى بما تراه مناسبا مع الظواهر التي تتوقف عندها، على نحو ما نجده على سبيل المثال لا الحصر: في علم الأصوات(**Phonétique**)،وعلم الأصوات الوظيفي (**Phonétique Fonctionnelle**)،واللسانيات التطبيقية (**Linguistique Appliquée**)، وفلسفة اللغة(**Philosophie du Langage**)، وعلم العلامات(**Sémiologie**) ، وغيرها كثر؟.
- ما السرّ في أنّ غالبية المصطلحات التي نجدها في الدرس اللساني يغلب عليها الطابع النسقي؛الأمر الذي جعل من المترجمين يهتمون في المكافئات بالجانب النسقي البنيوي مهملين حركية السياق الذي ينبغي أن تراعى في واقع

المصطلح حتى يأخذ المكافئ الترجمي حقه السياقي بكل جوانبه وجهاته الداخلية والخارجية؟

- هل نستطيع تحقيق الوسطية أو"**الواسطية**"بين ما هو كائن في الدرس اللساني/الحداثي من مصطلحات،وما هو كائن في حقل الترجمة من مفاهيم وضوابط يقوم عليها الفعل الترجمي؟.

إنّها مجموعة من التساؤلات التي نراها إلى حدّ بعيد تتماشى مع: المفهوم، والمصطلح؛ الأمر الذي سيحتّم علينا منهجيا التوقف عند إشكالية المصطلح- كما يحلو لها عند كثير من الباحثين إلا من رحم ربّك-وذلك عن طريق بعض من المفاهيم التي كانت محل نزاع بين أهل الاختصاص في الدرس اللساني وبالضبط المصطلحاتي، لنقول في نهاية المطاف قولا لعله يجد قلبا صاغيا فينظر إلى مثل هذه التخريجات نظرة مستقلة تحدوه في ذلك غيرة محمودة تؤهله لأن يضيف شيئا ذا بال للدرس اللساني.

الفضاء العام للمصطلح:

الثابت الذي لا شك فيه أنّ الحديث عن المصطلح هو حديث عن تلكم الأطر الفكرية والفلسفية التي تشكله تشكيلا يتماشى وما يقتضيه السياق الواقعي التي لا تستطيع الألفاظ أن تنسلخ عنه جملة وتفصيلا؛الأمر الذي يجعل من مفاتيح العلوم على اختلاف تخصصاتها أن تبتعد عنه لتستقل استقلالا مطلقا فتكتفي بذاتها منهجا وإجراء. بعبارة أخرى «إنّ مفاتيح العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما به يميز كل واحد منه عمّا سواه .وليس من مسلك يتوسل به الإنسان إلى منطق العلم عبر ألفاظه الاصطلاحية حتى لكأنها تقوم من كل علم مقام جهاز من الدوال

ليست مدلولاته إلا محاور العلم ذاته،ومضامين قدره من يقين المعارف وحقيق الأقوال»([1]).

إنّه المصطلح الذي له القدرة الكافية في أن«يمثل العملة التي بدونها لا يمكن أن يتم أيّ تبادل منظم»([2])أو هو«تسمية فنية تتوقف على دقتها ووضوحها معرفة الأشياء والظواهر، بسيطها ومركبها،ثابتها ومتغيرها»([3])، بله أنّ المصطلح «أهم ما يضبط المعنى والأداة والإشارة والنسق ويحدد الدلالة في ضوء مجموع ذلك، مهما دقت أو كبرت الأدوات المعنية لحدّ الإيحاء والرمز واللّمح والأسطورة؛لأنّ للفن لغته ومصطلحاته ومهمته،بها تنضبط المصطلحات وفي ضوئها تتحصن من تباعد الدارسين غير الواعين بخطورة الاستعمال والمجال والسياق»([4]).

على أننا نجده لربّما في سياقات أخرى يمتلك القدرة في الإمساك بتلكم العناصر الموحدة لعالم المفاهيم بحيث يحقق لها عملية تنظيمية في قالب لفظي عوض أن تكون مشتتة.بعبارة أخرى إنّ المصطلح«كلمة أو مجموعة من الكلمات تتجاوز دلالتها اللفظية والمعجمية إلى تأطير تصورات فكرية وتسميتها في إطار معين،تقوى على تشخيص وضبط المفاهيم التي تنتجها ممارسة ما في لحظات معينة.والمصطلح بهذا المعنى هو الذي يستطيع الإمساك بالعناصر

[1]- عبد السلام المسدّي:قاموس اللسانيات،تونس،1984م. ص:11.

[2]- حسام الخطيب:الأدب المقارن،دمشق 1401ه/1402ه. 6/1.

[3]- صلاح فضل:إشكالية المصطلح الأدبي بين الوضع والنقل. بحث منشور بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس،عدد خاص،1409ه/1988م. ص:59.

[4]- علال الغازي:تطور مصطلح(التخييل)في نظرية النقد العربي عند السجلماسي،بحث منشور بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس،عدد خاص،1409ه/1988م. ص:286.

الموحّدة للمفهوم والتمكن من انتظامها في قالب لفظي يمتلك قوة تجميعية وتكثيفية لما قد يبدو مشتتا»([1]).

ثم أبعد من ذلك كله أنّ قضية المصطلح تتوسط بين ثلاث محطات أساسية ؛فهي قضية تتعلق ماضيا بفهم الذات،وحاضرا بخطاب الذات، ومستقبلا ببناء الذات؛الأمر الذي يجعل من هذه العملية فعلا تؤهل سلفا لأن تجعل واقع الفهم يسير مع واقع المصطلح؛وهما إذ ذاك يحاولان في نهاية المطاف أن يحققا للذات الإنسانية تلكم العملية التواصلية السريعة قصد تبادل الآراء والمعارف([2]).من هذا القبيل قيل إنّ «المصطلح، أي مصطلح،ينتمي دون ريب إلى المنظومة الفكرية والفلسفية للمحيط الذي يولد فيه،ويكتسب مناعته وخصوصيته من طبيعة اللون المعرفي الذي يقتضيه ويلتزمه»([3]).

إشكالية المصطلح وأزمة الإشكال:

دأبت غالبية الأبحاث الأكاديمية في هذا الإطار التي راحت تتناول مثل هذه المواضيع الأزمة أو الإشكالية المتعلقة بواقع المصطلح تحاول بكل ما أوتيت مراوغة وعينا ببعد مفهوم المصطلح([4])؛ الأمر الذي جعل من عبد القادر الفاسي الفهري يذهب إلى أنّ«...لهذه العفوية ما يبررها جزئيا حين نلمس عمن يقترح هذه المصطلحات تسليما ضمنيا بمرحلية الاصطلاح. فما من شك أنّ

[1]- أحمد أبو حسن:مدخل إلى علم المصطلح-المصطلح ونقد النقد العربي الحديث.مجلة الفكر العربي المعاصر.ع60/61، 1989م. ص:84.

[2]- ينظر قاسم محمد المومني:ما هو المصطلح؟المصطلح النقدي في النقد المقارن خاصة.مجلة الفكر العربي المعاصر.ع102-103.مركز الإنماء القومي.بيروت باريس .1988م. ص:79.

[3]- المرجع نفسه. ص:80.

[4]- ينظر في هذا المقام محمد إسماعيل بصل: نحو رؤيا لسانية لوضع المصطلح . مجلة دراسات نقدية. ع6. 1995. سوريا. ص: 141

المصطلح يثبت أو ينتقي(أو تتحول وظيفته) باعتبار الظرف، وأنّ المرحلية ملمح يميّز حياة المصطلح في كثير من الأحيان»([1]).

إنّها بدون شك حقيقة لا مندوحة لنا من الإقرار بها والتي يراها الكثير من الباحثين اللسانيين أنّ فوضى المصطلح النقدي،وما آل إليه الآن من اضطراب في النقل،ينمّ عن خلل قد يكون تقنيا أو نظريا،لا يمكن بحال من الأحوال أن تأخذ مأخذا سلبيا يحسب على نقادنا وكتبتنا وهيآتنا الأكاديمية المتخصصة بل وحتى على طاقات لغتنا الحيوية.بل الأجدر في ذلك أن تُفسر تفسيرا إيجابيا يجد مبررا له ضمن سنة الاختلاف التي ينتعش بها نفس البحث العلمي.كما لا يخفى على عاقل أنّ واقع المصطلح النقدي إنما هو مرحلة في حلقة من صيرورة الزمن.

واللافت للانتباه أنّ القول بأزمة المصطلح في الدراسات النقدية على اختلاف سياقاتها المعرفية ينم عن ذلكم التلاقي المعرفي/الإجرائي المتعلق بحقل الترجمة؛على أساس أنّ معظم المصطلحات إنّما تعكس واقعا معرفيا بات من الضروري على من يزاول الحدث الترجمي،أن يتوخى بدرجة عالية ضبط وسائل الجانب التوليد اللغوي(Néologie)،وكذا تلكم العملية التطويعية (Modulation) القائمة في الغالب الأعم على نقل المصطلح من اللغة المصدر إلى اللغة الهدف.وبين هاتين العمليتين يحاول المترجم بكل قواه تجسيد عملية توسطية تتعلق ببعد معاني الألفاظ وما تمتاز به من خلفية معرفية فيلتجئ مباشرة إلى الترجمة الحرفية (Traduction Littérale) والترجمة الحرّة (Traduction

---

[1]- عبد القادر الفاسي الفهري: اللسانيات واللغة العربية. دار توبقال للنشر .الدار البيضاء. ط2، 1986 ص: 394.

Oblique) ؛الأمر الذي يؤهله سلفا لأن يحقق ما يسميه أهل الاختصاص بمبدإ التكافؤ أن المعادل الترجمي (Equivalence)([1]).

وتجدر الملاحظة إلى أنّنا نجد بعضا من الباحثين المعاصرين ظل يحاول سرد مجموعة من المصطلحات النقدية التي تصب في النقد الأدبي باعتبار ثباتها واستقرار هويتها؛حيث جعلها لا تخرج عن ثلاثة أصناف وهي على النحو الآتي:

- صنف يتسم بذلك الحظ الأوفر من مبدأ الاستقرار وكذا الثبات،حاويا في باطنه المعرفي مجموعة من المصطلحات التي لها علاقة بالأجناس الأدبية ،كالقصة والشعر والمسرح وما تتفرع عنها من أجناس أدبية أخرى كالذي نجده على سبيل المثال لا الحصر:الدراما والمأساة والملهاة.بل أبعد من ذلك أنّ الأمر لا يقف عند هذه الأجناس الأدبية فحسب وإنما يحوي أيضا الأزواج الاصطلاحية التي تصب في عمق الدرس اللغوي من مثل: لغة/كلام، دياكروني/ سانكروني، جدولي/سيّاقي ، تلفظ/ملفوظ.

- صنف ثان ينظمه علم المصطلح(Terminologie)والذي يبدو من أول وهلة أنها أي-المصطلحات والمفاهيم-متداخلة الحدود،وهي بذلك تثير لدى المتلقي عدة إشكالات يصعب عليه تحديد الفروقات الدلالية بينها،من مثل:الحقل اللفظي (Champ lèxematique) والمسار التصوري(Parcours Figuratif)،والقطب الدلالي (Isotopie) والموضوعاتي (Thématique) .

- وأخيرا صنف من المصطلحات يمتاز به باحث واحد دون سواه من مثل الباحث السيميائي الفرنسي غريماس في كتابه(علامية الأهواء) الذي يعد بحق

[1]- ينظر عبود عبده: الأدب المقارن . مشكلات وآفاق. مطبعة اتحاد الكتاب العرب. دمشق 1998...ص: 191.

نموذجا لا يستهان به في توخي طريقة سبك تلكم المصطلحات المتنوعة والمتعددة وفق المنظومة المعرفية لنظريته([1]).

ثم إنّه لكي تكون عملية نقل المصطلح تستطيع أن تؤتي أكلها لا بد من مراعاة كثير من الضوابط المعرفية التي أشار إليها المنظرون والمتخصصون في علم المصطلح،لاسيما إذا ما تعلق الأمر بحقل الترجمة وواقع المصطلحات التي يتعامل معها المترجمون على اختلاف اتجاهاتهم، وذلك بطرق تتماشى إلى حدّ بعيد مع حركية السياق الواقعي؛ الأمر الذي يجعل من واقع المصطلحات يأخذ مسارا تطوريا وهو يقتحم عالم الحقول المعرفية.في هذا الإطار لا ضير من أن نشير ولو باختصار شديد إلى تلكم التخريجات المتعلقة بضوابط نقل المصطلح للباحث عمار ساسي والذي استطاع-في اعتقادنا-أن يلم بغالبية الضوابط المنهجية في نقل المصطلح وهي على النحو الآتي:

- لا بد من وجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد،لكن لا يشترط أن تكون هذه العلاقة قد وصلت إلى حدّ المطابقة بل يكتفي بأدناه.
- لا بدّ أن يراعى في وضع المصطلح الاهتمام بالمعنى قبل اللفظ.
- يستحسن أن لا يختار المصطلح من بين الألفاظ ذات الدلالات الأصلية الشائعة المعروفة؛لأنّ نقل الذهن عنها إلى غيرها أمر صعب.
- يستحسن ألا يصطلح بلفظ واحد لتأدية معان علمية مختلفة،ولكن يلاحظ أنّ الفقهاء المسلمين لم يتقيّدوا بهذا الشرط كثيرا؛إذ نراهم قد يطلقون لفظا واحدا على معان اصطلاحية متعددة.

[1]- محمد الناصر العجيمي:المصطلح النقدي وقيمته المعرفية.الفكر العربي المعاصر. ع 112ــ 113.لبنان. 1999ــ 2000. ص:70-72.

- يستحسن ألا يصطلح بألفاظ مختلفة للمعنى العلمي الواحد،وهذا لا يتقيد به الفقهاء المسلمون بل هم أكثر تحللا منهم عندما نخرج عن دائرة المذهب العلمي الواحد إلى دائرة المذاهب المتعددة،فشركة المضاربة يطلق عليها في بعض المذاهب لفظ المضاربة،بينما يطلق عليها في بعض المذاهب الأخرى قراضا.

- يفضل المصطلح العربي على غيره ما أمكن إليه سبيلا.

- يستحسن تجنب الألفاظ التي ينفر الطبع منها،إما لثقلها على اللسان أو لفحش دلالاتها، و يستحسن تجنب النحت ما أمكن.

- يستحسن مراعاة ميزان الصياغة العربية حتى لا يشذ المصطلح المنقول صيغة ودلالة

- لا يقبل المصطلح المنقول إلا بعد التأكد من انعدامه في التراث العربي الأصيل.

- لا بدّ من بعث علم الصيغ لأداء دوره اللازم في صناعة المصطلح العربي العلمي الدقيق.

- لا ترادف في المصطلح العلمي الدقيق؛إذ إنّ ذلك يكرّس ازدواجية في المصطلحاتية.

- يقوم وضع المصطلح على الدلالة والوظيفة والمقصد.

- في وضع المصطلح لا بدّ من التميز بين اسم الذات واسم الصفة.

- لا اشتراك في المصطلح العلمي الدقيق إذ إنّ ذاك يكرّس الازدواجية الدلالية في المصطلح.

• في المصطلح العلمي لا يمكن بحال أن تفارق الدلالة اللغوية الأصلية الدلالة الاصطلاحية الفرعية ([1]).

لعلها أبعاد نحسبها أنّها تفي بالغرض المقصود القائم في الإشكال المصطلحاتي،الذي ظل حينا من الدّهر يراود الدرس اللغوي بشكل عام والدرس الترجمي على وجه أخص،ومن ثمة بات من الضروري أن يتوقف الباحثون المتخصصون عند دلالة المصطلح لحظة نقله من بيئته الأصل إلى ثقافة ما قصد تحقيق عملية تبادلية مبنية على العطاء المعرفي حسب السياق المرغوب فيه؛الشيء الذي يجعل من العملية التحديدية تعطي الاهتمام البالغ لعلاقة المصطلح وما يتماشى وحركية الواقع المعرفي.

من هذا المنطلق وجدتنا نلفي انتباها ملحوظا إلى كثير من المصطلحات، سواء العلمية منها أم اللغوية عند نقلها إلى الدرس اللغوي العربي يحدث ذلكم التضارب الإطلاقي اللامحدود؛ إذ كل ينحو نحو شاكلته التي يؤمن بها دون أن يحيد عنها.ولكي يواكبنا القارئ المتخصص في مثل هذا الجانب المتعلق بإشكالية المصطلح لا ضير من سرد مجموعة من المصطلحات النقدية التي انتقلت إلى الخلفية العربية، وهي تعاني لحدّ الآن من تحقيق مكافئ معادل يستطيع أن يعي بحق المعنى الكائن في ثقافة الأصل المتعلق.

مصطلح (Sémiologie) وإشكالية المكافئ العربي:

إنّ أدنى تأمل في مصطلح السيميائية الذي يتقاسمه من حيث الجانب الترجمي في اللغة الإنجليزية تعبيران هما:(Simiology) و(Semiotics)، يدرك العاقل المتخصص بأنّه ظل عرضة لتلكم الاختلافات المتعلقة بالمقابلات العربية

[1]- ينظر عمار ساسي:اللسان العربي وقضايا العصر(رؤية علمية في:الفهم،المنهج، الخصائص،التعليم، التحليل) . دار المعارف. ولاية بليدة. 2000م.. ص ص:58-59 .

التي غدت تختلف من مقام إلى آخر،وذلك تبعا للزاوية التي يراها كل منهم؛فهناك السيميولوجيا والسيميوطيقا والسيميوتيك وكذا علم الإشارات والإشاراتية وعلم العلامات والعلاماتية وعلم الأدلة والسيميائية والسيميائيات وهلم جرّا،مما تزخر به ترجمة المصطلح بإجراءاتها النظرية والتطبيقية،والسبب في هذا كله أنّه-على حد اعتقاد مجموعة من الباحثين-«يحمل جذرا عربيا،كما يحمل أيضا معطى صوتيا معربا للصوت الأجنبي،ويقبل الإضافة والجمع والنسبة والاشتقاق»([1]).

وتجدر الملاحظة-والحال هذه-إلى أنّ مصطلح(السيميا)إن هو في الحقيقة إلاّ مصطلح دخيل لا يخرج عن معنى السحر والشعوذة،على أن يكون مصطلح(السيمياء)في اللغة لا يخرج عن العلامة بمعناها الواسع،وذلك مصداقا لقوله تعالى:{سيماهم في وجوههم من أثر السجود}؛الأمر الذي جعل من الباحث الناقد عبد الواحد لؤلؤة يذهب قائلا: «...لماذا لا نتجنب المزالق ونقول السيمائية وهي ترجمة أفضل في نظري من العلاماتية أو علم الإشارة؛إذ يمكن أن يتصرف المصدر الصناعي السيمائية إلى صفة ظرف، في حين يصعب الصناعي أو يستغرب الأمر في غير ذلك»([2]).

مصطلح (Réception) وإشكالية المعادل:

دأبت الأقلام على اختلاف اتجاهاتها الفكرية والفلسفية عند ترجمة مصطلح أو مفهوم(Reception) باللغة الإنجليزية،أو(Réception)باللغة الفرنسية أو (Rezeption) باللغة الألمانية دائما تجعله على معنى التلقي أو

[1]- فاضل ثامر: إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب النقدي الحديث. بيروت.الدار البيضاء. ط1994،1م. ص:12.

[2]- عبد الواحد لؤلؤة:أزمة المصطلح النقدي،مجلة علامات.1994م. ص:122.

الاستقبال أو التقبل. ولئن كانت تلكم هي حال المصطلح الأول فما بالك بالمصطلحات الأخرى([1]).

غير أنّ ما يلفت التنبه في قضية هذا المفهوم بالذات(التلقي)والذي غدا غالبية المتخصصين في حقل الترجمة بخاصة وبالنقد النقد **Méta critique** أنّهم لربما نسوا أو تناسوا هذا المفهوم بأنّه يأخذ بعدا وجوديا/معرفيا بحجة أنّه قد ورد في واقع النص القرآني مصحوبا بسياقات حالية راحت تصطحب ذاتية النبي عليه الصلاة والسلام لحظة نزول عليه هذا الواقع الإطلاقي إن على مستوى اللفظ أو المعنى،ومن ثم استوجب المقام طرح بعض من التساؤلات لعل من أهمها ما يلي:

- ما السرّ الوجودي/المعرفي في الفعل(نلقي)الوارد في قوله تعالى{إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا}([2])؟
- ما علاقة فعل(الإلقاء)بالحدث القولي؟أهي عملية تستطيع كل الذوات تحملها،ومن ثم إدراك أبعادها وأغوارها العميقة؟أم إنّها عملية إلقائية (التلقي)جعلها الخالق فقط مقترنة بذاتية النبي عليه الصلاة والسلام؟.
- هل قيمة(التلقي)تقاس بما ينطوي تحت فعل(التلقي)في حدّ ذاته،أم في حدّ ذاتية الفعل الإنجازي القولي أو الكلامي الواقع بين الباث ومستقبل الخطاب؟.

---

[1]- عبده عبود:التلقي أم الاستقبال أم التقبل؟مقدمات منهجية لدراسة استيعاب نظرية التلقي الأدبي ومنظومتها المصطلحية في الوطن العربي،جامعة اليرموك،1994م.ص: 20.

[2]- من سورة المزمل الآية5.

- لماذا تجدنا في الغالب الأعم عندما نريد التحدث عن مصطلح(التلقي) دائما نعود إلى تلكم المدونة الألمانية الغربية التي أضحى روّادها يتحدثون بإسهاب كثير فيما يخص هذا المصطلح الأخير،وكأنّ بنا لا مندوحة لنا من إدراك مثل هذا المصطلح وغيره كثر إلا في هذه المدونة الغربية التي أضحت تتربع على سلم الإعطاء أو المد اللامحدود،وما علينا إلا التبعية العمياء التي لا تعرف البتة النظر والتدبر والتأمل في تراثها العربي الأصيل الذي يزخر بالكثير من المفاهيم والمصطلحات؟.
- إذا كانت هذه الحقائق-وغيرها كثر-لا مناص من التيقن بها ومنها بحكم أنّها وردت في محكم واقع النص القرآني،فلم لا نقرّ بها إقرارا جازما وقاطعا ثم نقيس تلكم الأبعاد المتعلقة بنظرية(التلقي)على هذه الحقائق المتعلقة بـ: (التلقي)الواردة في النص القرآني؟بل أبعد من ذلك كله لماذا عندما نتحدث عن واقع هذا النص القرآني دائما ما نُنعت بذلكم(الانغلاق) إن على مستوى الفكر أو المعرفة أو التطور؟.

مصطلح (Narratologie) وإشكالية المكافئ:

إنّه مصطلح السّرد أو السّردية أو علم السّرد أو نظرية القصة أو القصصية أو المسردية أو القصيات أو السّردولوجية أو الناراتولوجيا التي راحت في الغالب الأعم تقابل-عن قصد أو غير قصد-المصطلح الأصلي عند غالبية أهل الاختصاص وهو(Narratologie)وهي ترجمات يغلب عليها التعريب الجزئي والكلي معا([1]).

---

[1]- ينظر فاضل ثامر: اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي الحديث. بيروت، الدار البيضاء،ط1، 1994م. ص: 11.

مصطلح (Herméneutique) وإشكالية التحديد:

إنّ قراءة أي تراث سواء أكان لاهوتيا أم فلسفيا أم فكريا في ضوء مشكلات الواقع الراهن الذي نعيشه بكل مجالاته الداخلية والخارجية على السّواء،إنّما يمثل بحق الهموم الفلسفية في الفكر الغربي المعاصر،وقد اقترنت في نشأتها بالبحث في مشكلات تأويل الكتابات الدينية المقدسة مسيحية ويهودية،وذلك تحت اسم الهيرمنيوطيقا **Herméneutique** ([1])؛ذلك أنّه ثمة فجوة لا تردم تماما بين ما هو كائن وموجود في الكتب الدينية القديمة منذ آلاف السنين قبل مجيء الإسلام،وبين ما يمكن أن يقال الآن بأنّه نفس ما كان سائدا وموجودا في تلكم الآونة([2]).

إنّ فكرة التأويلية([3])غالبا ما تداخلت دونما قيد أو شرط مع فكرة الجانب التأويلي،غير أنّها تنفرد من حلقة التأويل البسيطة والعادية في كونها تسعى إلى

1 -Herméneutique: c'est une théorie de l'interprétation des signes, une réflexion philosophique sur les symboles religieux, les mythes et, en général toute forme d'expression humain sur le sens de l'émotion, celui d'une ouvre d'art etc.… L'Herméneutique des phénomènes humaines, qui requièrent une interprétation et une compréhension, s'oppose à l'analyse objective des phénomènes de la nature: c'est une notion cardinal de la philosophe moderne, notamment de la phénoménologie existentielle (Heidegger dans L'ETRE ET LE TEMPS, Jaspers, Sartre, P. Ricoueur) L'existence humaine et un signe dont le philosophe doit cherche le sens……voir dans ce contexte Dictionnaire de la philosophie la Rousse. Didier Julia. Paris. Pp: 123-124.

2- ينظر في هذا المقام نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل. ط1.المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب. 2000م. ص:173 بشيء من التصرف.

3- لقد فضلنا استخدام كلمة تأويلية مقابل مصطلح(Herméneutique) وهي ترجمة نحسبها دقيقة في شأن المصطلح ونحن بذلك نذهب إلى ما ذهب إليه الدكتور عبد الملك مرتاض حين رأى بأنّ كثيرا من الباحثين العرب من انصاع إلى ترجمة المصطلح في صورته الأصلية الغربية على أساس أنها ترجمة هجينة ثقيلة. يقول في هذا المقام ما نصّه:«...وعلى أنّ من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل فجاجة فأطلق عليه(الهرمنيوطيقا) وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل فلم يبق لنا إذن إلا أن نستعمل(التأويلية)مقابلا للمصطلح الغربي القديم.وإنا لا نرى بتعددية هذا المفهوم بالقياس إلى الاستعمالين الاثنين: المصطلح الفلسفي L'herméneutique، والمصطلح النقديL'interprétation». د/عبد

تأسيس النظرية.ومن ثمة كانت فكرة التأويلية بوصفها نظرية للتأويل لتلكم الآونة بناء على أحد تعريفاتها الكلاسيكية فعلا،تميل أصلا إلى الانشغال بالتوجيه السليم للجانب التأويلي،وهو يلتزم في كل الحالات بشروطها وحدودها ومداها.

من هذا المنطلق وجدنا مصطلح(Herméneutique)يستقبله الكثير من المصطلحات والمفاهيم المتضاربة بين الحين والآخر على نحو:علم التأويل، والتخريج،والتفسير،وغيرها كثر فضلا عن تعريب اللفظ الدخيل الذي ظلت كثير من الأقلام تتناوله في أبحاثها: الهريمنيوطيقا، وهيرمينيوتيك.غير أننا نؤمن بمصطلح التأويلية الذي يستطيع أن يفي بالغرض المقصود،ولأنّه في الوقت نفسه يمثل فعلا الخلفية المعرفية التي يزخر بها التراث العربي الأصيل في علاقته بواقع النص القرآني والمضارع لمصطلح الهيرمنيوطيقا([1]).

مصطلح (Langage/Langue/Parole) وإشكالية التحديد:

الثابت الذي لا مرية فيه أنّ ما أشار إليه فردينان دي سوسير المتعلق بإشكالية المصطلحات الثلاثة Langage/Langue/Parole يهدي بالعاقل إلى أنّه كان على وعي عميق«...بالقضية لمّا أشار إلى خصوصية المقابلة التي عقدها بين Langue/Parole منبها إلى أنّ هذه المفاهيم ليست لها القيمة نفسها في بقية اللغات التي يعرفها؛ففي الألمانية نجد كلمات (Sprache) وهي تشمل في آن معا دلالة المصطلحين الفرنسيينLangue/Parole . أما(Rede) الألمانية أيضا فهي تناسب تقريبا مصطلح (Parole) مع إضافة معنى (Discours).في حين إنّ المصطلح الفرنسي(Sermo) يشمل المصطلحين الفرنسيين (Langue/Parole)

الملك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنّس. مجلة عالم الفكر. المجلد 29. العدد الأول الكويت. 2000م. ص:263.

[1]– ينظر عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي وآليات صياغته.مجلة علامات. 1993م. ص:98.

وهذا ما جعله يقول:لا توجد كلمة تناسب مناسبة دقيقة مفاهيم **Langage/Langue/Parole** بالشكل الذي حدّدناه أعلاه»([1]).

ويروي لنا محمد النوري-نقلا عن قاسم محمد المومني-تلكم الأبعاد المعرفية المتعلقة بتحديد إشكالية المصطلحات الثلاثة **Langage/Langue /Parole**؛حيث يعطي لكل واحدة منها تحديدا لا يخرج عن تلكم التحديدات التي راح دو سوسير يشير إليها عن طريق مؤلفه الموسوم بـ:الألسنية العامة.

يقول في هذا المقام ما نصّه:«وحتى يتم تجاوز الإشكال الذي تؤدي إليه الترجمة؛فإنّ المهمة في ما يقال-أيضا-هو إدراك القيمة الدلالية للمصطلح؛ فمصطلح (**Langage**)تعني عند فردينان دي سوسير الظاهرة اللغوية باعتبارها مؤسسة بشرية كونية لا تختلف في بعدها المؤسساتي عن سائر المؤسسات التي عرفتها المجتمعات البشرية.أما(**Langue**) فهو النظام الذي يتعالى على الأفراد،هي جملة القواعد التي تحدّد ضمن حالة لغوية معينة استعمال الأصوات والأشكال ووسائل التعبير التركيبية والمعجمية. فهي تجريد باعتبارها نظاما متعاليا.وهي ظاهرة اجتماعية بما أنها توفر النمط الذي يحتذيه كل أفراد المجموعة اللغوية الواحدة في أفعالهم اللسانية وردود أفعالهم.أما(**Parole**)فهي تخص الاستعمال الفردي لهذا النظام المتعالي؛فهي ظاهرة فردية محسوسة تخرج بالوضع اللغوي من وضع التجريد إلى وضع المحسوس،ومن وضع القاعدة إلى وضع استعمال القاعدة،وبالجملة فإنّ عدم الانتباه إلى دلالة المصطلح في اللغة المنقولة منها من شأنه أن يوقع في أخطاء فادحة مضحكة،من ذلك تلك النادرة التي يرويها أحد الألسنية معرضا ببعض من بذلوا جهدا بين(-**Structural**

---

[1]- قاسم محمد المومني: ما هو المصطلح؟المصطلح النقدي في النقد المقارن خاصة.مجلة الفكر العربي المعاصر.ع102-103.مركز الإنماء القومي.بيروت باريس .1988م. ص:86.

Structurel)مع أنّ الاختلاف الوحيد بينهما اختلاف مصدرهما،فالدلالة واحدة لكن الأول ترجمة من الألمانية والثاني ترجمة من الإنجليزية»([1]).

هي تحديدات أو فروقات متعلقة بالمفاهيم:اللغة،الكلام،اللسان،من الوجهة النسقية التي حدّدها دو سوسير في مؤلفه المشهور والتي سار على شكالتها غالبية المنظرين الذين تربوا على يديه إلا على النزر القليل الذي حاول أن يعطي لتحديد كل مفهوم من هذه الثلاثة ضابطا يعتمد على الجانب السياقي الوظائفي الذي همّه الوحيد الاستعمال فحسب،تماما ما حاولت النظرية السياقية مع بعض روّادها أن يتعاملوا مع هذه المفاهيم الثلاثة من زاوية وظيفية؛الأمر الذي خلّف لنا فيما بعد ما سمّي بالنظرية التداولية أو نظرية الاستعمال اللغوي.

لعل أهم ما يمكن ملاحظته في هذا التَّطواف الوجيز في شأن علاقة المكافئات الترجمية بالمصطلح اللساني على اختلاف إطلاقاته،هو على النحو الآتي:

1-يظل المصطلح اللساني حاويا على نية كثير ممن ينتسبون إليه بذلكم النسق الذي يمكن نعته أو وصفه بـ:المغلق؛وهذا انطلاقا من كون أنّ كثيرا من المترجمين-إلا من رحم ربّك- ينطلقون في عملية إيجاد المكافئ من هذا الزعم النسقي وهو ما يجعل من المكافئ يفتقد نوعا ما شحنة دلالية قوية مثلما هو عليه الحال في المصطلح الأصلي.

2-عند عودتنا إلى أساليب الترجمة وجدنا أنّ المترجمين يؤمنون بالترجمة السياقية؛وهو جانب أساسي لو وُظف أحسن توظيف لما وقع المكافئ الترجمي في كثير من المتاهات في حق دلالات مصطلحات لسانية.ولكن لربّما يعود السبب في

[1]- المرجع نفسه. ص:86.

رأينا إلى أنّ بين التسمية شيء والإطار الوظائفي للتسمية شيء آخر.بمعنى رغم ورود أسلوب الترجمة السياقية في الحقل الترجمي إلا أنّه عند استعماله من قبل المترجم فإنّه يخضع في الغالب الأعم إلى مقاييس وضوابط تنتمي إلى حقل الترجمة لا إلى جانب وظائفي منطقي يعطي لواقع اللفظ حقّه الدلالي الاستقلالي الذي يليق به ومن ثم يستطيع أن يحقق في نهاية المطاف بعدا تواصليا يختلف باختلاف السياقات والمقامات وهي رؤية نحسبها أنّها تعطي الاهتمام البالغ إلى المكافئ الترجمي لكي يؤهّل المترجم بحق أن يتزوّد برصيد لغوي لا يستهان به سواء من حيث مبدأ النسق أم مبدأ السياق.

الانزيـــــــــــَــــــــاح
معيارا نقديا

د/نبيل علي حسنين (*)
(ج/ البترا الأردن)

ملخص

يهدِفُ البحثُ إلى استجلاء مصطلح (الانزياح) واستظهارِهِ: تعريفاً وتشريحاً من وجهةِ النظر الأسلوبيّة؛ ذلك أَنّ بعض المتخصصين لا يولون هذا المصطلحَ الأهميّة التي يجبُ أنْ ينالها. وأنّ قدرته على معالجةِ خفايا النصوص وأسرارها وطلاسمها كبيرة. هذا وقد ركَّزْتُ على الانزياح دون غيره من المقاييس الأسلوبية لسببين:

أوّلهما: أنّ التّحليل الأسلوبيّ تحليلٌ طويلٌ معقدٌ تستلزمه إجراءات كثيرة، وخطوات طويلة مرهقةٌ تلتقي جميعها عند الانزياح؛ ذلك أنّه من السمات الرئيسية في الشعر العربيّ.

ثانيهما: أنّ الانزياح هو الملْمَحُ الأكثرُ بُروزاً الذي يستطيع الناقد القليل الخبرة أن يستخرج به ملمحاً فكريّاً أو تصويريّاً، أو يستطيع به أن يسِمَ شعر شاعر، أو أن يشرع في جرأة شرح شِعْرِهِ وفَكِّ غَوامِضِهِ.

(*) أستاذ مساعد – قسم اللغة العربيّة – جامعة البترا، الأردن.

Deviation
Definition and Problems
Dr. Nabil Ali Hassanain

This paper aims to clarify the term (Deviation) from the standpoint of stylistic, that some specialists do not attach the importance that this term must be received. And it's ability to deal with the obscurities of the texts is very great. The paper focused on the Deviation for two stylistic reasons:

First: the stylistic analysis is complex analysis of long procedures required many step. Second: the Deviation is the most prominent feature, that a little experience critic can use it to extract a graphic or intellectual sign, or it can be called poetry a poet ,or to initiate for explaining his poet.

تقديم

يظهرُ كثيراً في اختيارات الكتّاب وانزياحاتهم اجتراءٌ واضحٌ على اللغة، ويولي الدارسون الأسلوبيون خاصّة والقراء عامَّة هذه الاختيارات والانزياحات المتطرفة عنايةً خاصةً. ومع أهميّة المصطلحين إلاّ أنّ مُصطلح الانزياح تحديداً أكثرهما أهميّة وتداولاً في الدّراسات النقديّة والأدبيّة الحديثة، ورغم أنّهما قد يختلطان في ذهن بعضِ القُرّاء والدَّارسين، فإنَّ الأمرَ ليس كذلك؛ فالاختيار مِقياسٌ متعلّق بالكاتب لا القارئ، والانزياح مقياسٌ متعلقٌ بالقارئ؛ ولذلك فقد سمَّى الأسـلـوبيون هذه الاختيارات إن جاءت من قِبل القارئ انزياحات (*)؛ ولذلك أيضاً يولي الدارسون الأسلوبيّون هذه الانزياحات أهميّة ما، لا يولونها الاختيارات. ولذا فقد أعطى الأسلوبيون هذا الاسم في الدراسات

(*) في الأصل انحرافات، ولكن استخدام مصطلح الانزياح هو ما سنسير عليه في السطور القادمة، وسيُوضّحُ السَّبَبُ عَمَّا قَريب.

الأسلوبيّة كلّ ما يُمْكِن من آيات الاحتـرام التي لا يحظى بها في أمور الحياة العاديّة، حتى قال بعضهم معرفاً الأسلوبية أنّهـا علم الانزياحات [1]. هذا ويعدّ الانزياح على الرّغم من أهميتة ناتج من نواتج الاختيار، إذ لولاه لما كان هناك انزياح، أي إنَّ الاختيارَ هو المُسبب والانزياح هو النتيجة الحاصلة. ولأنّ الاختيار كما ذكرنا هو من إنتاج صاحب العمل فهو أوّلٌ قبل أن يدرك هو نفسه أنّه انزياح ومن بعده القارئ.

على أيّة حال أصبحَ الانزياحُ مصطلحاً مهماً جدّاً في الدّراسات النقديّة الحديثة والأسلوبيّة على وجه الخصوص، وسأولي في السطور التالية هذا المصطلح أهميّة خاصّة محاولاً التوصل إلى متعلّقاته ومشكلاته، معرّفاً إياه لغة واصطلاحاً، كاشفاً عن فكره الذي يقف به في الدراسات النقديّة الحديثة.

الانزياح لغةً واصطلاحاً

الانزياح لغةً:

جاء في لسان العرب: زَاحَ وزَاخَ بالـحَاءِ والـخَاء بِمَعنىً واحدٍ إذا تَنَـحَّى؛ وزاحَ الشيءُ يَزيحُ زَيْحاً زُيُوحاً زَيَحاناً وانْزاحَ، ويَزُوحُ زَوْحاً ذَهَبَ وتَبَاعَدَ وزَالَ. ومنه زاحتْ علته وأزَحْتُها أَنا، أو أَزَحْتُ عِلَّتَه فَزَاحَتْ وهي تَزيحُ. وزاحَ

(1) انظر، عياد، شكري، مدخل إلى علم الأسلوب، 1982 م، ص 36.

وانظر، عيد، رجاء، البحث الأسلوبي – معاصرة وتراث،منشأة المعارف، الإسكندرية، 1993 م، ص184، وشبلنر، برند، علم اللغة والدراسات الأدبية – دراسة لأسلوب البلاغة وعلم اللغة النمطي، ترجمة محمود جاد الرّب، الدار الفنية للنشر، 1987 م، ص 61.

الشيءَ زَوْحاً وأَزاحَه وأَزَحْتُه وأزاحَه غيرُه أَزَاغَهُ عن مَوْضِعِهِ ونَحَّاه. والزَّواحُ الذهابُ؛ وأَزاحَ الأَمرَ قضاه [1].

ومن هذا أستطيع الخلوص إلى:

أولاً : مصطلح الانزياح مشتقٌ حديثٌ لم تعرفه العرب على هذه الصورة الصرفيّة.

ثانياً : المعنى الأساس الذي يحمله الانزياح هو الابتعاد.

ثالثاً: بقيت الكلمة في المعاجم الحديثة على ما هي في القديمة، ويدلّ على ذلك ما ورد في أشهرها إذْ إنّي لم أجد فيه أيّة زيادة [2].

رابعاً: الانزياح مشتق صرفيّ من الوزن " انفعل " الذي لا يكون إلاّ لازماً ويفيد المطاوعة؛ وفائدة المطاوعة أنّ أثر الفعل يظهر على مفعوله فكأنّه استجاب له؛ ولذلك سميت هذه النون نون المطاوعة [3]. وبعد ذلك بُني على صيغة المصدر " انفعال "، فأصبحت الكلمة انزياح، والمصدر – كما نعلم – اسم يدلّ على حدث غير مقترنٍ بزمنٍ [4].

خامساً: كلمة انزياح تفيد لغويّاً الابتعاد حدثاً مطاوعاً.

---

(1) انظر، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين (ت 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة " زاح ".

(2) انظر، مذكور، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، ط2، (د. ت).، مادة " زاح ".

(3) انظر، الراجحيّ، عبده، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربيّة، بيروت 1984 م، ص 36-37.

(4) انظر، المرجع السابق، ص 66.

الانزياح اصطلاحاً:

أنتقلُ الآن مِن مُعاينةِ الدّلالةِ اللُّغويّةِ لكلمةِ الانزياحِ لأدخلَ في تعريفها من خلال وجودها في سياقات دلاليةٍ فنيّة مُحدَّدة في النقدِ أو علم اللّغةِ، لنرى أنَّ الدّلالة اللّغويّة كما تجلتْ أعلاه، لن تنفكَ عن دلالتها الاصطلاحيّة في تلك الحقول: ممّا يقودُ إلى رُؤيةِ نوعٍ من التواشج الوثيق بين الدلالةِ اللُّغويّة للكلمة، والدلالة الاصطلاحية التي تنحو في إطار سياقاتها إلى مزيد من الخصوصية والتحديد والتّحديد.

يُعرَّفُ الانزيــاحُ اصطلاحاً بأنّه ابتعادُ نِظامِ الخِطابِ (*) عن النَّسقِ الأصلِ، أي خروج أصواتِ الخطاب/الكلام أو تراكيبه أو دلالاته أو تعابيرِهِ أو رؤاه أو تشكيلاتِهِ أو صياغاتِهِ... أو بعضِ ذلك أو كلِّه معاً عن القاعِدةِ الأصلِ في عُرفِ عُلَماءِ اللّغة (**). " سواء في النص ذاته أم في نص معيار يقاس إليه النص

(*) يُعرفُ الخطاب الأدبيّ بأنّه خلق لغة من لغة، أي أنّ صانع الأدب ينطلقُ من لغةٍ موجودة فيبعث فيها لغة وليدة وهي لغة الخطاب الأدبيّ. ويُمكنُ أنْ نقول إنّ الخطاب الأدبيّ هو تحويلُ لغة موجودة سلفاً، وتخليصها من القيود التي يُكبلها بها الاستعمال والممارسة. فالخطاب الأدبيّ بهذا المعنى: كيان عضويّ يُحدده انسجام نوعيّ، وعلاقة تناسب قائمة بين أجزائه.

انظر، السد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربي الحديث، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، الجزائر،1994 م، ص 199. والمسدي عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب – نحو بديل ألسني في نقد الأدب –، الدار العربية للكتاب، تونس، 1977 م، ص 107-125. والمسدي عبد السلام: الأسلوبيّة والنقد الأدبيّ – منتخبات من تعريف الأسلوب وعلم الأسلوب، الثقافة الأجنبيّة، العدد 1، 1982 م، ص 42.

(**) لاحظتُ أثناء النظر في تعريف الانزياح أنّ معظمَ النُّقاد لا يستخدمون عبارة (النسق الأصل / القاعدة الأصل) بل يستخدمون مكانها الاستعمال المألوف أو النمط المتواضع عليه، أو النمط العقلاني الخاص، أو نسقه المألوف، أو النّمط المعياريّ، أو الطريقة العادية أو المتوقعة، أو الأعراف اللّغوية أو الانسجام أو السَّنن اللّغوية الشائعة.

انظر في ذلك: عبد الله إبراهيم: الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان، 1994 م، ص 91، وص 102والسد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربيّ الحديث، ص 149 وص =

المدروس " [1]، فقد أوجدت اللغة " العديد من الاقترانات بين العناصر اللُّغويّة يُمثِّلُ الخروجُ عنها كسراً للمألوف" [2]. يُمكنُ الخِطابَ من " أدبيّته ويحقق للمتلقي متعة وفائدة " [3]. ويمثِّلُ الانزياحُ لذلك حالةً من حالاتِ الكسر اللّغويّ العرضيّ، أو الطوليّ، أو كليهما معاً.

وكما قلنا فإنّ المَعنى الاصطلاحيّ لهذا المصطلح يرتبط بعلاقةٍ وثيقة بالمعنى اللغويّ، فالانزياح في اللّغة الابتعاد، واصطلاحاً الابتعاد عن القاعدة اللُّغويّة الأصل حَدَثاً مطاوعاً للفاعلِ / الكاتِبِ.

هذا وقد تجاذبت مفهوم الانزياح وتعلّقت بدائرته مصطلحات وأوصاف كثيرة [4]. ولئن " كانَ لهذه الكثرة من دلالـة فإنّما هي تشير إلى مدى أهميَّة ما

=155. وعبد المطلب محمد: البلاغة والأسلوبية، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، 1994 م، ص 205. ومحمد خير الدين: مقامات بديع الزمان الهمذاني – دراسة أسلوبية، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، 1996 م، ص 68. ومصلوح سعد: الأسلوب - دراسة لغوية إحصائية، ط1، دار البحوث العلمية، ص 27. اليافي نعيم: الانزياح والدلالة، الفيصل، عدد 226، 1995 م، ص 28. المسدي عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، ص 97- 106.

(1) عبد الله، إبراهيم : الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي المعاصر، ص 91.

(2) محمد خير الدين: مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص 68 .

(3) السد، نور الدين، الأسلوب في النقد العربي الحديث، ص 155.

(4) انظر، ويس، أحمد محمد، الانزياح بين النظريات الأسلوبية والنقد العربيّ القديم، رسالة ماجستير، جامعة حلب، حلب، 1995 م، ص 22.

ولمزيد عن هذه المصطلحات انظر: ويس، أحمد محمـــــد، الانزياح، ص 21 –57 ، شبلنر، برند، علم اللغة والدراسات الأدبية – دراسة لأسلوب البلاغة وعلم اللغة النمطي، ترجمة محمود جاد الرّب، الدار الفنية للنشر، 1987 م، ص 68 و 79 ، المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، ص 96-97 و160. عبد المطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية. السد، نور الدين، الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 268-288 . ابن ذريل، عدنان، النقد والأسلوبية بين النظرية والتطبيق – دراسة ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1980 م، ص 149-162 ، وص 25. محمد، خير الدين، مقامات بديع الزمان الهمذاني. عبد اللطيف، محمد حماسة، =

تحمله من مفهوم، وإلى تأصيله في الدراسات الغربيّة قبل العربيّة " [1]، أو لأنّ الانزياح مصطلح " عسير الترجمة غير مستقر في متصوره، لذلك لم يرض به كثير من رواد الألسنيّة والأسلوبيّة فوضعوا مصطلحات بديلة عنه " [2].

ويرى " جورج مونان " أنّ هذه المصطلحات المختلفة المتنوعة حول المفهوم أمر هامشيّ؛ لأنّها دائماً تحّدد نفس الشيء سواء ذكرنا الانحراف أم العدول أم الانزياح. فهذه المصطلحات تحاول في أشكالها الأشد إحكاما أن تضبط كشفا إشاريا للغة كاتب من الكتاب، وذلك فحسب على أساس انزياح التواترات المنخفضة بصورة غير عادية، أو المرتفعة بصورةٍ غيرِ عاديّةٍ [3]. وليس الأمرُ كما أثبت، إذ إنّ الخلافَ بين هذه المصطلحات كبير جداً خاصّة في الدّلالة على مضمون المصطلحِ والإشارة إلى الثقافة الحاضنة التي خرج منها.

ومن بين هذه المصطلحات الكثيرة اخترتُ وفضلتُ مُصْطَلَحَ الانزياح واصطفيته من غيره، وكان ذلك لعدد من الأسباب أهمّها أنَّ جُلّ التيارات التي تعتمد الخطاب أساساً تعريفياً للأسلوب تكاد " تنصب في مقياس تنظيريّ هو بمثابة العامل المشترك الموحد بينها، ويتمثل في مفهوم الانزياح "[4]. أضف إلى ذلك أن بعض هذه المصطلحــات قد يسيء إلى لغة النقد [5]؛ وعليه " فليس غريباً أن يستبعد الباحـث: الإخلال، والاختلال، والشناعة، والخلل، والخطأ،

=منهج في التحليل النصي – تنظير وتطبيق، فصول، مجلد 15، عدد 2، 1996 م، ص 68-71 وص 111. اليافي، نعيم، الانزياح والدلالة، ص 28.

(1) المرجع السابق، ص 23.

(2) المسدي عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، ص 158.

(3) السد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 153.

(4) المسدي عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، ص 93 .

(5) المسدي عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، ص 23-24.

والانحناء، والعصيان، والفضيحة، والجنون، والإطاحة، وربما غيرها أيضاً. يستبعدها على الرغم من أن لها أصولاً أجنبية؛ لأنَّها في رأينا أبعد ما تكون عن اللياقة التي ينبغي للأدوات النقدية أن تتسم بها. ثم إنّنا لسنا في موضع اضطرار كي نقبلها، فثمة كثير مما يغني عنها. وقد أشار إلى مثل ما نحن فيه ناقد غربي، ذكر بعض هذه المصطلحات التي يمكن أن تؤخذ على أنها انحراف مبالغ فيها مثل: المخافة، والتنافر، والشذوذ عن القاعدة. والحق أنّ هذه الكلمات فضلاً عن افتقارها إلى اللياقة، ليس لها في المترجمات العربيّة أو في كتابات الباحثين العرب حظّ من الصيرورة والذيوع كبير، ولا ينبغي " [1]. أمّا الانزياح فهو " بخلاف سواه يحمل دلالة توصيفية لا تمت إلى القيمة الأخلاقية منها بصلة " [2]. ولنعلل موضحين سبب استثناء بعض الكلمات؛ فكلمة الفضيحة مثلاً، لأنّ " هذا الاستعمال إن هو إلا وقوع في المحظور الذي لا مسوغ للوقوع فيه، إذ الفضيحة لغة وعرفاً تعني: كشف المساوئ، وهو معنى لا يفارق الأذهان أبداً، فكيف لها أن تستعمل لأمر فني وجمالي " [3]. أمّـا كلمةُ الانحراف فتفادياً للإيحاء الأخلاقي المقصود والمستثمـر فيها [4]. أما التشويه، أو الخطأ، أو الشناعة، أو العصيان فهي تحمل دلالة توصيفية تمُت إلى القيمة الأخلاقية بصلة، وتشير إليه، ومن ثمّ فهي لا تسعفنا في الدراسة، ولا تلبي مطلبنا في الدراسة، ولا في حيادية المصطلح واستقراره [5].

---

(1) السد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 23- 24.

(2) اليافي نعيم: الانزياح والدلالة، ص 28.

(3) السد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 21.

(4) انظر، فضل صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، الشركة المصرية التالية للنشر، القاهرة، 1996 م، ص 79.

(5) انظر اليافي نعيم: الانزياح والدلالة، ص 28.

واستثنيت من هذه المصطلحات أيضاً معادلاً قديماً لمصطلح الانزياح هو العدول (*)، وقد نحيته جانباً لأنه قد ارتبط بالعلوم القديمة، واكتسب معها دلالته، ويفضل أن يبقى معها، وأن لا ينفض الغبار عنه، ويطوي تحت اسم جديد مع العلوم الجديدة.

نشأةُ الانزياح

لن أجعل وُكدي في هذا المبحث أنْ أستقريء الأصول الفلسفية أو المنطقية أو الجذور التاريخيّة للانزياحِ عندَ العربِ، ومرادفات هذا المصطلح عندهم نشأة وتطوّراً، بلْ أنْ أدرسها كما هي مستعملة وظاهرة في كتب النقاد العرب المحدثين والغربيين المُنظرين. فاستقراء الأصول المنطقيّة وتحري الأصول التّاريخيّة الدّقيقة إنّما يدخل في مَجَالِ الميتافيزيقا، وهو حقل للأخذ والردّ والاختلاف والنقاش الذي ليس لـه فائدة علميّة تذكر، فـ" إذا كان الناسُ يختلفون بعض الاختلاف في استعماله أو تعريفه أو إجرائه، فإنّما ذلك في الحقيقة ليس إلاّ ظاهراً وإلاّ حذلقة، وإلا محاولة لفلسفة ما ليس مفتقراً إلى

(*) انظر، فضل صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 79. وعبد المطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية، ص 268-288 . وويس أحمد محمد: الانزياح. والوعر، مازن، الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية، عالم الفكر، مجلد 22، عدد 3-4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995 م، ص 149.

غير أنّ تمّام حسّان يقول في هذا السياق: " ولكنّ النحاة والبلاغيين جميعاً كانوا أكثر حفاوة بالأسلوب العدوليّ كما أسميه، وهو كما يبدو من اسمه عدول عن الأصل أو انحراف عن الأصل إنْ شئت. غير انّ العدول ظاهرة لا واقعة، وهذا هو الفرق بينه وبين الانحراف كما يفهم في حدود علم الأسلوب ". انظر، حسان، تمّام، المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة، فصول م7، عدد 3-4، 1987 م، ص 28.

ومعنى هذا أنّ العدول هو الجانب غير الماديّ بل النظريّ من الانزياح وأنّ الانحراف – في نظره – هو الجانب التطبيقيّ أو العمليّ.

فلسفة، وتعقيد ما لا يحتاج إلى تعقيد، وإدراجه في حقل السيمائيّة " [1]. على أنّني كلّما سنحت ليَ الفرصة سأقوم بالإشارة إلى الأصول المنطقية والتّاريخيّة لفكرة الانزياح توضيحاً وتفسيراً.

تأخّر الانزياح على العموم حتى ظهر مصطلحاً نقديّاً ولغويّاً مكتملاً ناضجاً سواء أكان ذلك عندنا نحن العرب أم عند الغربيين، غير أنّ الفترة بين ظهوره ونضوجه عندنا نحن العرب لم تبتعد كثيراً عن فترة ظهورها ونضوجها في الغرب؛ وذلك لعدة أسباب أهمها انتشار التّرجمات.

ويستشفّ من ذلك أنّ الدّراسات العربيّة القديمة والغربيّة على حدّ سواء لم تعرف الانزياح اسماً مشتقاً، وهي معدومة في معاجمنا ومعاجمهم، وكتبنا القديمة وكتبهم، وبنظرة فاحصة لمعاجمنا ومعاجمهم يمكننا التأكد من ذلك. وهذا لا يعني إطلاقاً عدم معرفة العرب للانزياح منهجاً في البحث الأدبيّ على العموم أو الشعريّ النقديّ على وجه الخصوص، ولعلي لا أجانب الصواب إذا قلت بأنّنا نجد في الموروث العربيّ النقديّ، والبلاغيّ، وفي بعض الدّراسات القرآنيّة، وفي الخطاب الشّعريّ بعامة، ملامح الدّرس الانزياحيّ.

ويؤكّد هذا المعنى عددٌ من الباحثين؛ لهذا لم يهمل الباحثون المحدثون تتبع تلك الإشارات الانزياحيّة عند القدماء، وذكرها [2]، وإفراد الكتب الخاصة أحياناً لها [3]. وبناءً على ذلك يمكننا القول إنّ الناظر في الانزياح إجمالاً منذ

---

(1) مرتاض عبد الملك، الكتابة : من موقع العدم – مساءلات حول نظريّة الكتابة –، كتاب الرياض مؤسسة اليمامة الصحفيّة، الرياض، العدد 61- 61 يناير – فبراير، 1999م، ص 400.

(2) انظر، عيد رجاء : البحث الأسلوبي – معاصرة وتراث،منشأة المعارف، الاسكندرية، 1993 م، ص 197 – 266.

(3) انظر مثلاً، درويش أحمد: دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، مكتبة الزهراء، القاهرة، (د. ت).

نشأته إلى آخر مطاف تطوره في العصر الحديث يلاحظ أنّه من حيث هو معرفة إنسانيّة قديم في تصوراته المبدئيّة، حديث في بلورة غاياته وتشكيل مناهجه. وانطلاقاً من ذلك فقد آمن معظمُ الباحثين بأنّ الانزياح ما هو إلاّ تطوير - على الأقل عندنا نحن العرب - لتلك الملاحظات التي صدرت عندنا على شكل إشارات للمجاز والخروج عن الأصل والضرورات الشعريّة وغيرها، وجزء من المباحث البلاغيَّة؛ لذلك يمكن أنْ يقال بأنّ الانزياح هو عِلْمٌ قديم؛ ولذلك أيضا أعتقد أنّ التّيارَ المعتمد على الانزياح سيكون لـه فاعليّة في الكشف عن خصوصيّة الخطاب الأدبيّ؛ لأنّه يتوافق إلى حدّ كبير مع بعض التوجهات في الموروث النقديّ، وبخاصة عند من كتب في المجاز والخروج عن الأصل اللغويّ من ناحية، وينفتح على الوافد الغربيّ من ناحية أخرى.

وعلى العموم فإنّ أساس الانزياح عندنا نشأ نشأة عربيّة صرفة؛ وذلك لأنّ أساس كلّ نقد – الانزياح جزء من نظريّة النقد الحديثة - هو الذوق الشخصيّ تدعمه ملكة تحصل في النفس بطول ممارسة الآثار الأدبيّة (1). غير أنّ الملاحظات والإشارات التي توصّل لها العرب في هذا المجال قد أُهملت بعد القرن السادس الهجريّ. وهذا لا ينفي عدم تأثرنا بالعقليّة الجديدة التي كوّنتها الفلسفة الغربيّة الحديثة وغيرها من الفلسفات النقديّة والأدبيّة القديمة والحديثة التي تبلورت على يدي عدد كبير من العلماء المحدثين ليبدأ فصل جديد لتطوير هذا العلم.

على العموم إنّ معظم هذه الملامح الوضيئة الكثيرة التي تتصل بسبب، أو أسباب بالانزياح في تراثنا العربيّ تأتي منبثة في تضاعيف موضوعات تتصل وتنفصل، وتتقارب وتتباعد، أو من خلال معالجات بلاغيّة تتضوأ وتخفت، وتَبين

---

(1) انظر، مندور محمد: النقد المنهجيّ عند العرب، ومنهج البحث في الأدب واللّغة مترجم عن الاستاذين لانسون وماييه، محمد مندور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د. ت)، ص 11.

وتختفي، وهي في ذلك كلّه – بعد جمع شتاتها – تكون – من جانب آخر – في كثير من صورها، وعديد من تحليلاتها لصيقةً بتنظيرات، وتحليلات معاصرة إلاّ أنه يجب " مراعاة المفارق الزمنيّة، والتراكمات الثقافيّة، وما استجد من قضايا تجاوزت – بالضرورة – ما سبقها. ومن هنا فإننا لا نعني أنّ إرثنا الثقافيّ قد تكفل بكل شيء، أو أنّ ما قاله الأقدمون يغطي خارطة الحاضر، ويدثر بعباءته تخوم المستقبل. وإنّما نعني التذكير بوضاءة تلك التحليلات التراثيّة سواء ما اندرج منها تحت المباحث البلاغيَّة – وهي الأوضح – أم ما اندرج في دراسة النص القرآنيّ – وهي كثيرة متعددة -، أم في شرح الشعر " [1].

ورغم ذلك لا نذهب إلى الادعاء بأنّ هذه الإنجازات تدخل في مجال الدّراسات المتخصّصة المرتبطة بالانزياح، ولكنّنا نقول بأنّها إرهاصات في هذا الميدان، وأنّها تتوافر على ملمحٍ من ملامحِ دراسة الانزياح في الظاهرة اللُّغويّة في الخطاب الشعريّ العربيّ، وما يميّزها من بعضها. وليس هذا فقط، وإنّما محاولة تحديد الخصائص الفارقة بين الشعراء أنفسهم في أساليب الكلام، وطرائق الأداء الشعري في التعبير عن موضوعاتهم، وما تتضمن من رؤىً، ودلالات تؤكّد أنّ آراء القدماء وإنْ كانت مبتسرة، ولم تؤسس نظريّة متكاملة في الانزياح - كما نراها اليوم -، فهي إرهاصات في هذا المجال استثمرت بعض المباحث في اللغة، والبلاغة، والنقد، والدراسات القرآنيّة، ولكنّها لم تطورها لأن تصبح علماً للانزياح. غير أنّ القول باكتفاء النقاد القدماء بالتلميح، والإيجاز في طرق هذه الموضوعات، لا يقلل من شأن النقد القديم أو دراساته، ولا يستهين بالآراء النقديّة القديمة على إيجازها.

---

(1) المرجع السابق، ص 197.

وكذلك فإنّ المقاييس والمفاهيم التي رافقت نشأةَ الانزياح حديثاً هي مصطلحات لا يمكن للعلم القديم أنْ يستوعبها ولهذا فإنّ " مثل هذه المقاييس والمفاهيم العلميّة الحديثة تعبِّر عن رفض للعلوم المعياريّة كالبلاغة وفقه اللغة، وتاريخ الأدب، انطلاقاً من اللسانيات التي تقف عند حدود الجملة إلى فضاء النصّ الذي يطلّ برأسه في أي أثر كتابيّ، ويحتاج تلمُّسه إلى لطف الصنعة، ورهافة الذوق. ولا يقتصر مفهوم النصّ على الأشياء المكتوبة بل يتجاوزها إلى الفنون التعبيريّة كالرسم والموسيقى"(1).

وعليه فإنّ الخلافات التي يديرها البعض حول تجذُّر بحوث الانزياح في العربيّة هي خلافات مفتعلة لا تقوم على دعائم موضوعيّة؛ لأنّ الدّرس الانزياحيّ في العربيّة ليس جديداً، وهو نشاط مارسته جميع المعارف التي اتخذت من الخطاب ميداناً لها. وتجلّت ملامحه في الدّراسات القرآنيّة، والدّراسات البلاغيَّة، والنقديّة، والشروح الشعريّة، غير أنّ هذه التجربة كما قلنا لم تتمكّن من تأسيس الانزياح علماً مستقلاً.

بقي الأمر هكذا عندنا نحن العرب حتى منتصف القرن العشرين تقريباً في دراسات تكاد تكون معدومة. ومع أنّ هذه الدّراسات كانت قائمة في جوهرها على ما أصّله القدماء من دراسات بلاغيّة، مع الإفادة في الوقت نفسه من التيارات الخصبة التي وفدت من الغرب مع مطلع نهضتها الحديثة، إلاّ أنها جاءت كالدراسات القديمة التي لم تتجاوز كثيراً، ولم تهيئ لظهور نظريّة متكاملة في الانزياح. ولهذا فإنّ الجهود العربيّة في الانزياح كانت حتى منتصف القرن العشرين أوليّة، والأشواط التي قطعها علماؤنا، ولغويونا في ذلك

(1) البقاعيّ شفيق: مفهوم النصّ في اللسانيات الحديثة، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، ع 85، 1996م.، ص 155.

لا زالت بدائيّة، وعاجزة عن أن تلبي حاجات العلم، والحياة الحديثين، في عدد من المجالات أهمها نقد النّصوص الأدبيّة وميز الأساليب من بعضها وبيان مدى اتصالها بأصحابها، ويدل على ذلك الإصدارات العربيّة القليلة مقارنة بما يصدر في الغرب.

وخلاصَةُ الحديث أنّنا لم نجد في كل البحوث العربيّة حتى منتصف القرن العشرين أزمة حقيقية تمهِّد لتكوين دراسات انزياحيّة عربيّة قائمة الذّات، أو نظريات قويّة الأسس.. فالعرب لم يستكملوا البحث في الانزياح حقيقته حتى يفكروا في وضع أركان نظريّة عربيّة للانزياح. وإذا كان حظّ التنظير في هذه القضيّة ضئيلاً عندهم، فإنّ حظ التطبيق معدومٌ، إذْ لا نكاد نجد اليوم بحوثاً قائمة الذّات في خصائص الأساليبِ بناءً على إعمال مقياس الانزياح في آثار العرب، على أيّ وجه من وجوه العمل الجاري بها عند الانزياحيين الغربيين اليوم، فـ " التّطبيق في هذا المجال أحسن عوامل تنشيط التفكير، وتعبيد سبيل التنظير " [1]. وعلى الجملة فإنّ ذلك كله لم يقدّم نظريّة مكتملة، يمكن اعتبارها بحثاً انزياحيّاً عربيّاً في المجال التنظيري، أو التطبيقيّ.

ولهذا تكون النتيجة وجوب التزام جانب الحذر عند تتبع إشارات الانزياح في تراثنا النقديّ، وعدم الاهتمام بأنْ نبحث في البلاغة العربيّة أو غيرها من كتب التراث عن سوابق لأفكار معيّنة حتى ولو كانت أفكاراً عامة؛ لأنّ المنطق الداخليّ للبلاغة العربية قد يستعصي على هذه التّسميات، وإن كان من المُمكن في نظرةٍ أوليّة للموضوع أن تلاحظ بعض نقاط الالتقاء والافتراق بين المصطلح البلاغيّ والمصطلح الانزياحيّ، مما يؤنس بوجود شيء من التشابه، أو الاختلاف بين العلمين.

(1) البقاعيّ، شفيق، مفهوم النصّ في اللسانيات الحديثة، ص 298.

ورغم تطوُّر مناهج متابعة الانزياحات النصيّة عند العرب حتَّى منتصف القرن العشرين، فإنهم لم يُعطوها اسماً خَاصاً محدداً واضحاً. لكن لمّا بدأ مفهوم الانزياح بعد ذلك في الغرب يتحدّد ويتسع في الوقت الذي بدأت فيه الدّراسات تأخذ شكلاً منظماً، أعطى بعضهم هذه الدراسات اسم الانزياح، وأدخلوها حقل الأسلوبيّات. فقد " لوحظ أنّ كثيراً من التّصورات المقدّمة عن النظريّة الأسلوبيّة المتعلقة بالنص ذاته تتفق في كثير من الأحايين على قدر مشترك يتم الالتقاء عليه، وهو تصوّر الأسلوب كانزياح " [1].

أما نشأة الانزياح وتجديد النظر إليه بشكل يتوافق والتطور الحديث، ففي مقاربتنا لصنيع "بلومفيلد" اللغوي السلوكي من الدّرس الأسلوبيّ، نجد أنه قد حاول " أن يجعل من علم اللغة علماً تجريبياً سلوكياً مما دفعه للنظر إلى علم اللغة في أنه سلسلة متوالية من المنبهات والاستجابات، ولقد كان لهذا تأثيره في الدرس الأسلوبي من حيث التركيز على المنبه من ناحية، والاستجابة من ناحية أخرى، والنتيجة الطبيعية التي ترتّبت على ذلك هي النّظر إلى الأسلوب الأدبي باعتباره انزياحاً [*] على الأسلوب المعياريّ من حيث إنه منبه متميز يحدث استجابة متميزة " [2]. وفي عالمنا العربيّ أعتقد أنّ عبد السّلام المسدي الذي كان أوّل من كتب في الأسلوبيات هو أوّل من أشار إلى أهميّة الانزياح [3].

(1) فضل، صلاح، علم الأسلوب – مبادئه وإجراءاته، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985 م، ص 155.

وانظر، شبلنر، برند، علم اللغة والدراسات الأدبية، ص 79.

(*) في الأصل انحرافاً.

(2) عبد الله، إبراهيم، الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 103.

(3) انظر، المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب.

تحليل الانزياحات

يُعرفُ التحليل عموماً بأنّه " عمليّةُ فكّ البناء لغويّاً وتركيبياً من أجلِ إعادة بنائه دلاليّاً " (1)، ويُعرفُ الانزياح كما قلنا بأنّه ابتعادُ نِظامِ الخِطابِ عن النَّسقِ الأصلِ. وبناءً عليه يُعرّفُ التَّحليل الانزياحيّ بأنّه: عمليةَ فك الخطاب الأدبيّ لغويّاً وتركيبيّاً من أجل إعادة بنائه دلاليّاً لدراسة ابتعاد نظامِ الخطاب عن النَّسق الأصل.

وتقوم عمليّة تحليل الانزياح على أساس عدد من الخطوات المتتابعات المتكاملات انطلاقاً من أنّ " للأثر الأدبيّ مظهرين أحدهما لغويّ والآخر غير لغويّ " (2)، وهذه الخطوات هي التّحليل اللغويّ بمستوياته المختلفة، والتحليل المضمونيّ (الدّلاليّ)، والتحليل في مستوى الرؤية الفنية (3). وعليه يستند الانزياح وهو جزء مهم من التفكير الأسلوبيّ " إلى جملة من فرضيات العمل يستقي جلها من قواعد اللّسانيات العامّة، وعلم الدَّلالات منها خاصة، وأبرزها ظاهرة تقاطع المجالات الدلالية لمجموع دوال الرصيد المعجميّ في لغة ما، ذلك أنّ مواضعة اللغات في مبدإ النشأة أن يكون لكل دال مدلول واحد، ولكل مدلول دال واحد، غير أن جدليّة الاستعمال ترضِخ عناصر اللغة إلى تفاعل عضوي بموجبه تنـزاح الألفاظ تبعاً لسياقاتها في الاستعمال عن معانيها الوضعيّة، فضلاً عمّا تدخله القنوات البلاغيَّة من مجازات ليست هي في منظور اللغوي إلا انزياحات (*) عن المعاني الوَضْعيّة الأُولى. وجملة ما ينتج عن ذلك أن

(1) عبد اللطيف، محمد حماسة، منهج في التحليل النّصيّ، ص 108.

(2) المهيري عبد القادر: البلاغة العامة، عرض حوليات الجامعة التونسية، عدد 8، 1971 م، ص 220.

(3) لمزيد انظر، حسنين نبيل علي: ديوان طرفة بن العبد دراسة أسلوبيّة، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنيّة، عَمَّان، 1999 م، ص 29 – 57.

(*) في الأصل انحرافات.

أي دال في لغة ما لا بدّ أنْ تتعدد مدلولاته من سياق إلى آخر، وكذلك أي صورة ذهنية مُدَلٌّ عليها لا بدّ أنها واحدة أو أكثر من دال في نسيج نفس اللغة " [1]. ويتبع ذلك اعتبار الانزياح " ضرب من الاصطلاح يقوم بين الباث والمتقبل ولكنه اصطلاح لا يطرد، وبذلك يتميز عن اصطلاح المواضعات اللُّغويّة الأولى فهو إذن تواضع جديد لا يفضي إلى عقد بين المتخاطبين " [2].

ولا يعني تمييز انزياحات النصّ واستخراجها كلّها أنّ كل انزياح قد اكتشف جدير " بأن يعدّ خاصيّة أسلوبيّة هامّة. بل لا بدّ لذلك من انتظام الانزياح في علاقاته بالسياق. كما أن إلحاح المنشئ على أنماط معينة من انزياحات الاستعمال، وإيثارها على غيرها من البدائل، وما قد تسفر عنه المقارنة بين النص المدروس، والنص – النمط من اختلافٍ في نوعية البدائل المستخدمة وكثافتها، كل أولئك يعد من المقومات الأساسيّة لتمييز الأساليب، ولا بدّ للكشف عن ذلك كله من إجراء القياسات الدّالة " [3].

ولهذا يشير " ج. ن. ليتش G. N. Leech إلى أهمية التمييز بين ما يتضمنه النص من انزياحات متفردة دال في استعمال اللغة، وبين الشطط الذي لا متعة فيه [4]. ويذهب المذهب عينه " أندري مارتيني " أيضاً،حيث يرى " أنه ليس كل انزياح أسلوباً " [5]، وأن ذلك مرتبط بارتفاع نسبة الأخبار في بلاغ ما،

---

(1) السد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربيّ الحديث، ص 150.
وانظر المسدي، عبد السلام : الأسلوبية والأسلوب، ص 58.
السد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربي الحديث، وص 152.
(2) المسدي عبد السلام : الأسلوبية والأسلوب، ص 101.
(3) مصلوح سعد : الأسلوب، ص 37.
(4) المرجع السابق، ص 37 .
(5) السد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 153.

فعنده حتى نعدّ هذه الظاهرة الانزياحية ظاهرة أسلوبية يجب أن تتجاوز على الأرجح نسبة الإخبار المناسبة لجدوى البلاغ، أو عدم جدواه (1).

وعليه فقد أصبح من القارّ أن هناك انزياحات قوية يمكن الاعتماد عليها في تحديد أسلوب النصّ، وانزياحات ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها في تحديد أسلوب النصّ كالقافية والوزن (2).

أمّا ما الفائدة من الاختيار الدقيق لهذه الانزياحات ؟ أو بعبارة أخرى لماذا يحدث الانزياح ؟ فيمكننا القول: يحدث الانزياح لأنّ " اللغة كثيراً ما تعجز عن الوفاء بحق الفكرة أو الشعور " (3). فيلجأ إليه الأديب لسدّ هذه الثغرة. أو قد " يركن إليه الأديب لا لتلافي ما في اللغة من نقص بل لغايات شعرية وأدبية " (4). وقد يكون لأهداف فنيَّة وغايات جماليّة قصد مفاجأة القارئ ولفت انتباهه وتحقيق الإثــارة الذهنية، والتشــويق عنده (5). والمساعدة على شرح كثير من الظواهر اللافتة في النصوص الأدبية، ويتضح ذلك " بشكل خاص في الحالات التي يرتطم فيها المؤلف بجدار الاستعمال اللغوي العادي، ويخرج عليه تلك الحالات التي كانت تعد منذ القدم درجة من درجات الحرية الخلافية، أو الضرورة الشعرية التي يستبيحها لنفسه الشاعر الكبير، وهو على ثقة من أنّها لن تعد عجزاً، ولا قصوراً، بل استثماراً مشروعاً لإمكانات خارجيّة عن نطاق

(1) انظر، المرجع السابق، ص 153.

(2) شبلنر برند: علم اللغة والدراسات الأدبية، ص 67 .

(3) ويس أحمد محمد: الانزياح، ص 63.

(4) المهيري عبد القدر: البلاغة العامة، ص 216.

(5) سليمان فتح الله أحمد: الأسلوبيّة مدخل نظريّ ودراسة تطبيقيّة في شعر الباروديّ، الدار الفنيّة، القاهرة، 1990 م، ص 20.

وانظر، محمد خير الدين: مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص 68. وعياد، شكري، اللغة والإبداع – مبادئ علم الأسلوب العربي، ط1، 1988 م، ص 89.

التعبير العاديّ المألوف، وتفجير لدرجة عليا من الشعر لا يأتي الوصول إليها بشكل آخر "[1]. وقد يرمي الانزياح إلى " فراغ في المعجم بوضع كلمة جديدة، أو استعمال كلمة موجودة في معنى جديد "[2]، فيجعل بهذا " للدال امكانية تعدد مدلولاته "[3].

وعلى العموم " إنّ الوظيفة الرئيسيّة التي أكثرت الدّراسات الأسلوبيّة من نسبتها إلى الانزياح إنما هي المفاجأة "[4] . " ولذلك يميل بعض علماء الأسلوب إلى اعتبار الانحراف حيلة مقصودة لجذب انتباه القارئ، وتحقيق الأثر الكلي للنص "[5]. ولهذا فإنّ العبرة من الانزياح هي أن " تفاجئ القارئ، أو المستمع، ولو مفاجأة خفيفة، وأن تكون لها دلالة مرتبطةٌ بالموقِفِ "[6].

أقسامُ الانـزياح

واكب التوسع المتزايد والمطرد في فهم الانزياح تطورَ أقسامه، فأصبحت الانزياحات لهذا قسمين تنضوي تحتهما أقسام كثيرة [*]، أما القسمان الرئيسيان فَهُمَا:

(1) فضل صلاح: علم الأسلوب، ص 157.

(2) المهيريّ عبد القادر: البلاغة العامة، ص 216.

(3) السد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 149.

(4) ويس، أحمد محمد الانزياح، ص 138.

(5) عياد، شكري، اللغة والإبداع، ص 79.

(6) المرجع السابق، ص 96.

(*) نذكر هنا أن الانزياح هو " ابتعاد متعمد من قبل المؤلف " فضل، صلاح، علم الأسلوب، ص 157. وضابطه هو القارئ،

وانظر، عبد الله، إبراهيم : الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 91.

أوّلاً: انزياح البنية أو الشكل:

ويقصد به " انزياح عنصر من العناصر المكونة للنص عن مقصود عنصر سابق عليه مما يؤدي إلى قطع التتابع الدلالي، وكسر السياق، وتمزيق التناغم الداخلي، وتفتيت الوحدة المعرفية الأساسية لتنامي النص، وجعلها وحدات يربط بينها عنقود الوزن، وعقد الإيقاع. وقد سمي هذا الضرب من الانزياح " المتنافر " [(1)]، ومثال ذلك قول حبيب بن أوس:

أأحمدُ إنّ الحاسدين حُشُودُ وإنَّ مَصَابَ المُزْنِ حَيثُ تُرِيدُ[(2)]

ويتفرع هذا النوع من الانزياحات إلى فرعين كبيرين هما:

1) **الانزياح الاستبدالي**[(*)](اختيارات معجمية، جدول الاختيارات [(**)]): ويكون الانزياح فيه متعلقاً بجوهر المادة اللُّغويّة [(3)]، وتمثل الاستعارة عماد هذا النوع من الانزياح. ونعني هنا بها الاستعارة المفردة حصراً، تلك التي تقوم على كلمة واحدة. تستعمل بمعنى مشابه لمعناها الأصلي، ومختلف عنه، أو هي نقلُ اسم شيء إلى اسم آخر، وإذا حاكمنا ذلك بما انتهت إليه البلاغة العربية يكون معادلاً للمجاز اللغوي الذي يشمل الاستعارة، والمجاز المرسل [(4)].

---

(1) عياشي منذر: مقالات في الأسلوبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1991 م، ص 80.

(2) أبو تمام: ديوان أبي تمام، تقديم وشرح محيي الدين صبحي، ط1، دار صادر، بيروت، 1997م، ص225/م1. مصابُ المزن: موضع انصبابه، والمُزن: المطر، أي يصبّ المزنُ حيث تريد.

(*) حسبما سماه " كوهن "، انظر ويس أحمد محمد: الانزياح، ص 49.

(**) انظر، المسدي عبد السّلام: الأسلوبية والأسلوب، ص 159 – 160.

(3) انظر، ويس أحمد محمد : الانزياح، ص 94.

(4) انظر، المرجع السابق، ص 94-95.

استأثر الحديث في الاستعارة بالاهتمام " فغطى ذلك على غيرها مما يمكن أن يُلحق بها كالتشبيه مثلاً، بيد أنّ الحقيقة هي أنّ التشبيه و إن اعتبر في البلاغة القديمة متضمَّناً في الاستعارة، يظل أقل قيمة من الاستعارة... ومن الممكن القول أخيراً إنّ الاستعارة وهي تمثل خلاصة النوع الأوّل من الانزياح الذي يتعلق بجوهر الوحدة اللُّغويّة أو بَدَلالتها " [1].

2) **الانزياح التركيبي** (توزيع العلاقات الرّكنية *): إنّ تركيب الاستعارة قد يستتبع " انزياحاً من نوع آخر يرتبط بتركيب جملة من الوحدات اللُّغويّة، ولئن لم تستتبع بالضرورة مثل هذا الانزياح، فإنّها لا بد أن تدخل في علاقة مع البقية من أجزاء النصّ " [2].

ويتعلق هذا الفرع بالتحديد بتركيب المادة اللُّغويّة مع جاراتها في السياق الذي ترد فيه، سياقاً قد يطول، أو قد يقصر [3]." ويحدث مثل هذا الانزياح من خلال طريقة في الربط بين الدّوال بعضها ببعض في العبارة الواحدة، أو في التركيب، والفقرة. ومن المقرر أنّ تركيب العبارة الأدبية عامة، والشعرية منها على نحو خاص، يختلف عنه في الكلام العادي، أو في النثر العلمي " [4].

ولا بدّ بعد هذا من الإشارة إلى ممثلات الانزياح التركيبيّ، فعلى سبيل الذكر لا الحصر:

---

(1) المرجع نفسه، ص 102-103.

* انظر، المسدي عبد السّلام: الأسلوبية والأسلوب، ص 159-160.

(2) ويس أحمد محمد: الانزياح، ص 103.

(3) انظر، المرجع السابق، ص 94.

(4) المرجع نفسه، ص 103.

1. التكرار: وينقسم إلى:

أ. تكرار حرف أو أكثر لإدخال تنوع صوتي يخرج القول عن نمطية الوزن المألوف ليُحدث فيه إيقاعاً خاصاً يؤكد التكرار.

ب. تكرار كلمة بنفسها أو ببديلاتها.

ج.تكرار الجمل.

ولهذا النوع من الانزياح معان، فهو إما أن يكون لإدخال تنوع صوتي يُخرج القول عن نمطية الوزن المألوف ليحدث فيه إيقاعاً خاصاً، وإما أن يكون لشد الانتباه إلى كلمة أو كلمات بعينها عن طريق تأليف الأصوات فيها، وأما أن يكون لتأكيد أمر اقتضاه القصد فتساوقت الحروف المكررة في نطقها له مع الدلالة في التعبير عنه. وإما أنه يسهل استقبال الرسالة، وإما إعادة صياغة بعض الصوّر، أو تكثيف الدّلالة الإيحائيّة للنص. وإما (كما في تكرار الجمل) شدّ أطراف النص بعضها إلى بعض، ويعطي شكله نوعاً من الحرية يدور فيها الكلام على نفسه، ويتكرر دون أن يعيد معناه. وإما لتكوين النص بمعان ثانية كالاستفهام، أو التأكيد، أو السخرية [1].

2. التقديم والتأخير: إنّ الانزياحات التركيبية في الفن الأدبي ومهما يكن من أمرٍ تتمثل أكثر شيء في التقديم والتأخير [2].

---

(1) انظر، عياشي، منذر، مقالات في الأسلوبية، ص 81-89.

ولمزيد انظر، السليكي، خالد، من النقد المعياري إلى التحليل اللساني، عالم الفكر، مجلد 23، عدد 1-2، 1994 م، ص 407-412.

(2) انظر، ويس، أحمد محمد، الانزياح، ص 104.

3. الحذف والإضافة: يلاحظ في كثير من الأحيان وفي الشعر خاصة حذف أشياء لا ترى محذوفة في الكلام العادي، وذكر أشياء لا ترى في الكلام العادي [1]، " ولكن ذلك لا ينسحب على كلّ حذف و إضافة لأنّ ثمة في الكلام العادي أيضاً حذفاً و إضافة، وعلى ذلك لا يعد هذان انزياحاً إلا إذا حقّقا غرابة ومفاجأة، و إلا إذا حملا قيمة جمالية ما " [2].

4. تركيب الأصوات أو الحروف في الكلمة: وهو نوع مهمٌ غير أنه يكاد يكون إقحام هذا النوع متعذراً؛ لأنّ هذا التركيب يكون ناجزاً قبل إبداع النص، وتتوارثه الأجيال دون أن يكون لها فيه رأي، وهذا في لغتنا على الأقل. فأما غيرها من لغات فقد تقل صرامتها، فتقبل بين الفينة والأخرى بعض كلمات مبتدعة تدخل المعجم كغيرها من الكلمات، وتصير مشاعة للجميع، وطبعاً فهذا أمر بعيد عن مجال الفن [3].

5. تركيب مجموعة الجمل بعضها مع بعضها الآخر: إن تركيب مجموع الجمل بعضها مع بعض لا يكون بلا هدف بل كي تشكل في نهاية الأمر بنية النص كله. وعلى ذلك فثمة مستويان من هذا التركيب يتحكم بهما المبدع،يستدعي بالضرورة ثانيها أولهما وهما: مستوى تركيب الكلمات في الجمل ، ومستوى تركيب الجمل في النص، والانزياح وارد في كلا المستويين [4].

---

(1) انظر، المرجع السابق، ص 108.

(2) المرجع نفسه، ص 108.

(3) انظر، ويس، أحمد محمد، الانزياح، ص 109.

(4) انظر، ويس، أحمد محمد، الانزياح، ص 109.

6. الانتقال من أسلوب إلى آخر انتقالاً مفاجئاً يستهدف إحداث تأثير فنيّ [1]، ومن هذا النوع:

أ. التحول من أسلوب إلى آخر، مثل الانتقال من النظم الشعري إلى اللهجة الدارجة كي يتحقق نوع معين من التأثير [2].

ب. الترويح الكوميدي في المأساة [3].

ج. الالتفات في الرواية الحديثة [4].

د. التصوير الحرّ في الانتقال المفاجئ، وتحريك عناصر الواقع فيما يعرف بالخلط الزماني والمكاني [5].

ه. الانزياح السكوني: الذي لصور البلاغة ويتبدى كبعد عن التعبير المشترك [6].

و. الانزياح الحركي: والذي يتبدى كانقطاع في الزمان أو قفزة إلى المبادهة [7].

ز. الانزياح السِّياقي: الذي للأسلوبيات، ويتبدَّى كشذوذ دلاليّ،استناداً إلى تصادم السياقات، ناهيك أن الأسلوب كفرادة شعريّة هو نفسه يؤسس قطعاً في النسيج اللغويّ [1].

---

(1) انظر، المرجع السابق، ص 110.

(2) انظر، المرجع نفسه، ص 110.

(3) انظر، المرجع نفسه، ص 110.

(4) انظر، المرجع السابق، ص 110.

(5) انظر، المرجع السابق، ص 110.

(6) انظر، ابن ذريل عدنان: النقد والأسلوبية، ص 27.

(7) انظر، المرجع نفسه، ص 27.

على أنه " يبقى أخيراً القول بأنّ النظرة الكلية الشاملة إلى النص من شأنها أن تكشف عن ظواهر غير عادية من مثل توزيع عناصر الأسلوبية توزيعاً غير متعادل مما يلفت النظر إليه (*) كأنْ تَكثر مثلاً الاستعارة في جزء من النص، وتَقِلّ أو تنعدم في باقي أجزائه، أو كأنْ يتكرر عنصر أسلوبي ما، ويشكل تكراره في النص ملمحاً بارزاً غير عادي، إلى غير ذلك من بناء تسلسلات متشابكة، ومعقدة من الجمل يشكل بناؤها انزياحاً غير مألوف " (2).

ومن استقراء النتائج البحثية السَّابقة نَجِدُ أنّ " أكثر الانزياحات توفراً في الشعر نوعان هما:

1. المجازات بأنواعها المختلفة، وهي انزياحات بلاغيّة.

2. أشكال القلب من تقديم وتأخير، وهي ما يسمى عادة بـ(الجوازات الشِّعريّة)، وكانت البلاغة تدرسها في حين تعدّ اليوم انزياحات شعرية " (3).

ثانياً: انزياح الوظيفة (الانزياح الوظيفي):

ويُعنى بالوظيفة التي يؤديها الانزياح البنيوي في السياق. ومن أهم مظاهره:

1. انزياح النص عن وحدته المنطقية، واحتوائه على المتناقضين، ومن ذلك قول أبي تمام:

---

(1) انظر، المرجع السابق، ص 27 .

(*) انظر، فضل صلاح : علم الأسلوب، ص 199.

(2) ويس أحمد محمد : الانزياح، ص 110.

(3) ابن ذريل، عدنان: النقد والأسلوبية، ص 28.

لعبَ الشيبُ بالمفارقِ بل جـدْ ـدَ فأبْكَي تمَاضُراً ولَعوبــــــا
يا نسيبَ الثّغَامِ ذنبُك أبقــى حسناتي عند الحسانِ ذُنُوبَا
ولئن عبْن ما رَأَيْنَ لَقَدْ أنْـــ ـكَرْنَ مُستَنْكَراً وعبْن مَعيبَــــا (1)

حيث نجد النص يضع أمامنا صورة لحسان يبكين مشيب الرجل أوّلاً، ثم يفاجئنا عن معنى آخر يعبن فيه الرجل على مشيبه (2).

2. مخالفة النص لنفسه، وانزياح العبارة فيه عن غاية المتكلم (3)، ومن ذلك قول أبي تمام مادحاً:

وكُنْ كَرِيماً تَجِدْ كَرِيماً في مَدحِهِ يَا أَبَا المُغِيث (4)

3. انزياح النصّ عن الشيفرة [الدّلالة] اللُّغويّة المتعارف عليها: ومن ذلك قوله تعالى ﴿ **وَهُوَ الذي جَعَلَ لَكُمْ الليلَ لِبَاساً** ﴾ (5) .

4. الإيحاء: ويقصد به إعطاء المعنى بشكل غير مباشر، ولذا تظهر فيه خافية النفس من غير توقع (6)، ويُمكن تمثيل ذلك بقول مجنون ليلى:

---

(1) ديوان أبي تمام، ص 133 / م1. تماضر ولعوب: من أسماء النساء. أراد بنسيب الثغام: الشيب؛ لأنّ الثغام نبتٌ أبيض. الحسان: النساء الغنيات بحسنهنّ وجمالهنّ عن التّزيّن. الحسان: ويُروى الغواني.

(2) انظر، عياشي، منذر، مقالات في الأسلوبية، ص 80.

(3) انظر، عياشي، منذر، مقالات في الأسلوبية، ص 80-81.

(4) ديوان أبي تمام، ص 195 / م1.

(5) سورة الفرقان، الآية 47.

(6) انظر، عياشي منذر: مقالات في الأسلوبية، ص 89- 90.

أسِرْبَ القَطا هلْ مِنْ مُعِيرٍ جَنَاحَه   لَعَلِي إلى مَنْ قَدْ هَوَيْتُ أَطِيرُ (1)

أو قد تُظهر فيه إرادة التَّعبير على غير المعهود (2)، ويمكن تمثيل الحالة بقول المتنبي:

وراجَعَ الشَّمْسَ نُورٌ كانَ فَارَقَها   كأنَّمَا فَقْدُهُ في جِسْمِها سَقَمُ
ولاحَ بَرْقُكَ لِي مِنْ عَارِضَي مَلِكٍ   ما يَسْقُطُ الغَيْثُ إلا حَيْثُ يبْتَسِمُ (3)

أو قد تُظْهَرُ بِهِ رغبة القول بشكل مُخالف (4)، ويمكن تمثيل الحالة بقول أبي تمام:

ما زَالَ يَهْذِي بالمواهب دائباً   حتى ظنّنــــا أنّه محمومُ (5)

وهناك أقسام أخرى كالانزياح الصفري الذي يدل معناه على ظاهر لفظه، والانزياح المقبول العقلي المنحرف بفنية منطقية، والانزياح المستحيل، والانزياح اللامعقول، والانزياح الثقافي، والانزياح الإثاري (6).

(1)ابن المُلوّح، قيس، ديوان مجنون ليلى، شرح يوسف فرحات، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط2، 1994 م، ص 87.

(2) انظر، عياشي منذر: مقالات في الأسلوبية، ص 89- 90.

(3)المتنبي،أبو الطيب: شرح ديوان المتنبي، وضعه عبد الرحمن البرقوقيّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1986م، ج4، ص 91.

(4) انظر عياشي: منذر، مقالات في الأسلوبية، ص 89- 90.

(5) ديوان أبي تمام، ص 153 /م2. بالمواهبِ دائباً: ويروى بالمكارم والعُلى. يهذي: يتكلّم بغير معقولٍ. دائباً: جاداً مستمراً.

(6) انظر، اليافي نعيم : الانزياح والدلالة، ص 29-30.

معايير الانزياح

المعيار لغةً:

جاء في لسان العرب: المِعْيار من المكاييل: ما عُيِّرَ. والعِيَار ما عايَرْت به المكاييل، فالعِيَار صحيح تامٌّ وافٍ، تقول: عايَرْت به أَي سَوَّيْتُه، وهو العِيَار والمِعْيار. يقال: عايِرُوا ما بين مكاييلكم ومَوازِينكم، وهو فاعِلُوا من العِيَار، ولا تقل: عَيِّروا. وعَيَّرْتُ الدنانير: وهو أَن تُلْقِي ديناراً ديناراً فتُوازِنَ به ديناراً ديناراً، وكذلك عَيَّرْت تعْييراً إذا وَزَنْت واحداً واحداً. يقال هذا في الكيل والوزن. ولا يكون عَيَّرْت إلاَّ من العار والتَّعْيير [1].

المعيار اصطلاحاً:

يمكنُ تعريفُ المعيار اصطلاحاً بقولنا: إنَّهُ مقياس أو أنموذج أو مبدأ أساسيّ يهدف إلى تحديد الطريقة الأساسيّة السَّليمة لتحديدِ وقياس وعرض والإفصاح عن عناصر النصّ المنزاحة، وتأثير العمليات اللغويّة على قواعِدِهِ الأصليّة.

وعليه فإنَّ غِيابَ المِعيارِ يؤثّرُ بشكلٍ واضحٍ في قدرتنا على التفاعل مع النّصّ، وفي قُدرة النَّاقد على التّحليل والبوحِ. ولقدً أدرك كثير من النّقاد أهميّة وجوده، وعرفوا خُطورة غيابه أو عدم تحديده؛ فهو الأساس الذي تَتِمُّ على هُداه عمليَّة القياس. وتَتضِحُ خُطورةُ غيابِهِ في جوانب متعددة منها:

1. تعقيد عملية اختيار النصوص التي ستخضع للدراسة.
2. اختلاف أسس دراسة النصوص بين الدّارسين.
3. الخطأ في عملية اختيار الانزياحات وتصنيفها حسب أهميتها أو نوعها، خاصة عند الأخذ في الحسبان تغير فنون الكتابة وتطوّرها.

---

(1) انظر، ابن منظور : لسان العرب، مادة " عَ يَ رَ ".

4. عدم الحصول على تقييم دقيق للنصوص.
5. عدم قدرة الناقد المبتدئ على استخراج الانزياحات وفهم النّص.
6. عدم قدرة المُتَلَقِّي على التَّفاعل مع النّص بشكلٍ كبيرٍ فاعلٍ.

وعلى العُموم ليستْ عَمَلِيَّةُ إيجادِ معيارٍ هي المشكلةُ الأساس في تقييم الانزياحات وتحديدها، إذ تكمن إشكالية هذا المِسبار الأسلوبيّ الرَّئيسة في النَّمط المعياريّ الذي يُقَاسُ بِهِ، واعتمادِهِ نموذجاً للقياسِ غيرِ مستقرٍ، فالدّراسة تكشف غير حَدٍّ للنّمط المعياريّ [1]؛ فجميع الدَّارسين الأسلوبيين مُتفقون على أن الخروج لا بدّ له من نقطةِ صفرٍ يبدأ منها هذا الخروج أو الانزياح، أو لا بدّ له من معيار ينـزاح عنه ويخرج عليه، ولكنّهم كما ألمحنا اختلفوا حول تحديد هذا المعيار [2].

وبناءً عليه كثرت المقاييس التي تكشف عن الانزيـاح في النصّ، وربـما يعـود السبب إلى أنّ الأسلوبيين " لم يتفقوا على معيار لهذا الانزياح، فالحق أنّ ثمة صعوبة في تحديد هذا المعيار إذ هو مفهـوم فرّار، وكائن ذو عقل لا نستطيع أن نجد له في الواقع أي تصور دقيق " [3] أضف إلى ذلك " أنه مفهوم معقّد ومتغير تشارك عدّة عوامل وأدوات في تحديده " [4].

وعلى العموم يمكن أن نرى القول الذي مفاده أنّ ضابط الانزياح هو القارئ [5]، قول صادق إلى أبعد تصوراتنا. فما يمتلكه القارئ بغض النظر عن

(1) انظر، عبد الله إبراهيم : الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 103.
(2) انظر، ويس أحمد محمد : الانزياح والدلالة، ص 28.
(3) ويس أحمد محمد: الانزياح، ص 112-113.
(4) المرجع السابق، ص 112-113.
(5) انظر، عبد الله إبراهيم : الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 91.

إمكانات المبدع من ثقافة ورؤية خاصّة ناتجة عن عدد المواقف والتجارب التي مرّ بها وأثّرت فيه هو وحده الذي يُحدّد أنّ هذا انزياح أو أنّه غير ذلك.

وقد قسمت هذه المعايير إلى قسمين كبيرين هما: معايير خارجية، ومعايير داخلية، " تندرج في رمّتها فيما أطلق عليه "رولان بارت" مصطلح درجة الصفر البلاغيَّة " [1]، ومهما يكن من أمر فإنّ " اللغة نتاج معياريّ تقــوم معاييــره بين السنن اللغويّ، وبين الكــلام المنفّذ، فتتحكم بالنظام اللغويّ، وأيضاً باستعمالات الناس له " [2] وفي الواقع لن يخرج المعيار عن هذا، لكنه قد يتسع أحياناً ويضيق كثيراً أخرى.

أوّلاً: المعايير الخارجية

وتتشكل المعايير الخارجية إذا تمّ اعتماد النظام اللغوي معياراً [3]. وإن النظام اللغوي وإن تقيّد الأداء به هو الذي يجعل النظام معياراً، ويعطيه مصداقية الحكم على صحة الإنتاج اللغوي وقبوله. أمّا الانزياح فيظهر إزاء هذا على أنواع حسب المعيار المستخدم: إنّه إمّا خروج على الاستعمال المألوف للغة، وإمّا خروج على النظام اللغوي نفسه، أي خروج على جملة القواعد التي يصير بها الأداء إلى وجوده، وإما خروج عن الشائع إلخ. وهو يبدو فيها كما نلاحظ وكأنه كسر للمعيار. غير أنّه لا يتم إلا بقصد من الكاتب أو المتكلم، وهذا ما

(1) المرجع السابق ص113.

(2) ابن ذريل، عدنان، النقد والأسلوبية، ص 25 .

(3) محمد خير الدين: مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص 69.

وانظر عبد اللطيف محمد حماسة : منهج في التحليل النصي للقصيدة، ص 112.

يعطي لوقوعه قيمة لغوية، وجماليّة ترقى به إلى رتبة الحدث الأسلوبيّ [1]. والمعايير الخارجيّة كثيرة، ويمكنُ القول إنّ أهمّها:

1. النظام اللغويّ: ويقصد به " جملة قواعد اللغة التي تتم بها الكتابة حيث تصطدم ظواهر الاستعمال اللغوي في الكلام بمستوى اللغة الثابت ويصبح الأسلوب حينئذ هو العدوان على نظام اللغة " [2].

ويدرك الأسلوب في هذا التصوّر على أنه انتهاك لنظام اللغة ولا يناقض هذا التصور الحقيقة الواضحة وهي أن ظواهر الكلام بوصفها تحقيقات فردية شخصية تنحرف بدرجة مؤكدة عن الوصف العام لنظام اللغة. ومستوى المقارنة هنا يتم بين النص المراد تحليله، والوصف العلمي الذي تمّ للغة لا اللغة نفسها[*][3].

2. مستوى الكلام (الاستعمال الفعليّ للغة [*]): ويكون المعيار في هذه الحالة هو الكلام فقط دون اللغة، والأسلوب انزياح عنه [4].

3. المقدرة اللُّغويّة: وهو تصور كسابقه تقريباً لكنــه مقترن بالتطور الذي حدث بظهور النحو التحويليّ التوليديّ، ويعتبر هذا التصور الأسلوب انزياحاً عن مقاييسه.

---

(1) انظر، عياشي منذر: مقالات في الأسلوبية، ص 81 .

(2) فضل صلاح: علم الأسلوب، ص 157.

(*) يعترض صلاح فضل على هذه النقطة ويعدها مما يضعف هذا التصور، ولكن الذي نعتقد فيه الصحة ما أثبتناه.

انظر، المرجع السابق، ص 156.

(3) انظر شبلنر برند: علم اللغة والدراسات الأدبية، ص 68.

(*) انظر عياشي منذر: مقالات في الأسلوبية، ص 81.

(4) انظر شبلنر برند: علم اللغة والدراسات الأدبية، ص 69 .

4. الاستعمال اللغوي المألوف العام (أو قاعدة الاستخدام اللغويّ [*]) ويكون الأسلوب في هذه الحالة انزياحاً عن " تعليمات القواعد النحوية المعيارية المعاصرة المألوفة، وتعليمات البلاغة. ويمكن تصورها على أنّها اجتماعية " [1].

ويؤخذ في هذا المجال بعين الاعتبار الانزياحات التي يجريها مؤلّف معين عن التصورات النحوية والبلاغيَّة السائدة في عصره، وكلا هما يمكن تحديده اجتماعياً [2]، وتصبح هنا " القاعدة الأسلوبية هي الإشارة الصالحة اجتماعياً للفروق المترادفة على مستوى معين من التطبيق " [3].

5. الاستعمال الشائع [*]: وهذا المعيار معيار متغير غير ثابت لأنّ الاستعمال يتغير من عصر إلى آخر. ويُعرَفُ الاستعمالُ الشائعُ باستخدامِ وسائل إحصائية، واستخراج متوسط الإحصاء لهذا الاستعمال. ويعتبر الأسلوبُ حينها انزياحٌ دالٌ لهذه الوسائل اللُّغويّة في النصّ المدروس بالقياس عن هذا المتوسط الإحصائيّ المشار إليه [4]. لجميع الوسائل اللُّغويّة لعدد من

(*) انظر المرجع السابق، ص 68 .

(1) انظر المرجع نفسه، ص 68 .

(2) انظر فضل صلاح: علم الأسلوب، ص 158.

(3) المرجع السابق، ص 158 .

(*) يسميها ريفاتير الكلام الجاري في استعماله العادي والحيادي، انظر السد، نور الدين، الأسلوبيّة في النقد العربيّ الحديث، ص 150.

(4) انظر، شبلنر برند: علم اللغة والدراسات الأدبية، ص 71.
وفضل صلاح: علم الأسلوب، ص 158، وعيد، رجاء، البحث الأسلوبيّ، ص 184.

النصوص الموجودة [1]. وقد كان لِـبيير جيرو عام 1954 فضل البحث عن هذا المقياس [2].

6. نموذج لغويّ مثاليّ في ذهن المجتمع: ويقصد بذلك أن يكون المعيار " نموذج مثالي لغوي حاضر أمام الجماعة اللّغويّة، وهو نموذج تنحو إلى تطبيقه دون أن تظفر بذلك نهائياً في الواقع اللغوي " [3]، وبكلمات أخرى " إنّه نموذج لغويّ يطمح إليه الإنسان دون أن يصل تماماً إليه في الاستعمال اللغوي " [4].

ثانياً: المعايير الدّاخليّة

تتشكل المعايير الداخلية باعتماد النسيج النصي معياراً. ويبدو أنّ المعيار الداخلي أوضح في الكيفية من المعيار الخارجي ذلك أنه لا يفترض وجود معيار خارج النص؛ لأنّ معياره هو التركيب اللغوي الداخلي نفسه. أضف إلى ذلك أنّه لا يفترض قاعدة سابقة الوجود بشكل خارج عن النص، فهو يعتمد على البنية اللُّغويّة الداخلية له.

يعد اعتماد العمل المقروء ذاته معياراً أيسر المعايير منالاً، وأقربها إلى الثقة، وأفضلها كشفاً عن التفاعل داخل النص نفسه، ورؤية متغيراته مع ثوابته وحركته الداخلية إلى جانب تكامله الخارجي " [5]. وفكرة المعيار الداخلي هي الفكرة التي استقرّ عندها " ريفاتير " بعد أن تبين له أن طريقة القارئ العُمْدة

(1) انظر، فضل صلاح: علم الأسلوب، ص 158.

(2) انظر، عبد اللطيف محمد حماسة : منهج في التحليل النصيّ، ص 112.
والسد نور الدين: الأسلوبية في النقد العربيّ المعاصر، ص 149-155.

(3) فضل صلاح: علم الأسلوب، ص 159.

(4) شبلنر برند: علم اللغة والدراسات الأدبية، ص 71.

(5) انظر، عياد شكري: اللغة والإبداع، ص 90.

لا تَكْفِي لاكتشاف الانزياحات المهمة في النص [1]. ويحدد " ريفاتير " هذا المعيار بـ " السياق "، ويريد به معناه الأضيق ، أي السياق اللغوي، دون السياق الخارجي (ظروف القول). ويسمى وحدته الأساسية " السياق الأصغر " الذي يكوّن مع الانزياح أو المخالفة ما يسميه مسلكاً أسلوبياً هو ثنائية بنيوية تعتمد على التضاد وطرفاه السياق والمخالفة [2].

المسلك الأسلوبي = ثنائية بنيوية السياق الأصغر + المخالفة .

متضادة	**=**	**استعارة تقوم على نعت الشيء بما لا يعد**
و	**=**	**من صفاته**
و	**=**	**عطر صارخ.**
و	**=**	**شمس + سوداء.**

ويمكن أن يدخل هذا السياق الأصغر في سياق أكبر، أي أنّ التأثير الأسلوبي يتجاوز حدود القطبين " سياق + مخالفة " ليشغل سلسلة لغوية ممتدّة، يكون السياق الأصغر جزءاً منها، ولا تنحصر داخل حدود الجملة النحوية، أو عدد معين من الجمل. إنما تتحدد نهايتها بشعور القارئ، كما تتحدد بدايتها بقدرته على التّذكر. ويعين " ريفاتير " شكلين أساسيين لهذا السياق الأكبر:

سياق + مسلك أسلوبي + سياق أو

سياق + مسلك أسلوبي يبتدئ سياقاً جديداً + مسلك أسلوبي

---

(1) انظر، المرجع السابق، ص 91 .

(2) انظر، المرجع السابق، ص 91- 92 .

فكأنّ السياق الأكبر في كلتا الحالتين يتحدد بالعبارات التي تحيط بالسياق الأصغر، وإن كان من الجائز أن تمتد المخالفة حتى تصبح هي نفسها سياقاً [1].

كما ويمكن اعتبار مجموع نصوص كاتب ما نصاً واحداً، وبناءً متحركاً يغير بعضه بعضاً، ويقع الانزياح بهذا لدى المبدع في نصّ بالقياس إلى باقي نصوصه، ويبدو بعضه منـزاحاً بالقياس إلى الباقي [2].

وثمة معيار للانزياح الدَّاخليِّ يُمْكِن أنْ نُسميَهُ " الحَشْو"، وإنَّ إدراك مفهوم الحشو يُفسر لنا بدوره تأثير الانزياح " ويمكننا أن نعبـر عن الحشو بعبارة مثل " زيادة الفائدة " لأنّه مقدار زائد عن حاجة الإعلام، ولكنه يمكن أن يكون مفيداً لتعويض عناصر أخرى. وتظهر قيمة الحشو حينما توجد ضوضاء تعوق وصول الرسالة. والضوضاء بالمعنى الحسيّ من العوامل التي يجب أن يحسبها مهندسو الإعلام. ومن طبيعة النشرات الإخبارية الإذاعية أن تحتوي قدراً كبيراً من الحشو لأنّ ذلك يضمن وصول الرسالة إذا حجبت الضوضاء بعض حروفها أو كلماتها. ولهذا وجد علماء الأسلوب في مفهوم الحشو تفسيراً، وتقوية لمفهوم الانزياح ذلك أنّ هناك علاقة عكسية بين التوقع من ناحية، والمفاجأة والانتباه من ناحية أخرى، فإذا زادت نسبة التوقع قلت المفاجأة، ونسبة الانتباه بالتَّبَع [3].

وتنقسم هذه المعايير السابقة كلها أو ما قد يسمى المقارنات بين النص الخاضع للدراسة والمعيار إلى قسمين: مُقارنة صريحة explicit comparison حين يكون النَّصّ النمط متعيّناً، ومقارنة ضمنية implicit comparison عند غياب

(1) انظر، المرجع السابق، ص 92. وعبد الله، إبراهيم، الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص 108-109 ، ويس أحمد محمد: الانزياح، ص 120- 123.

(2) انظر، ويس أحمد محمد : الانزياح، ص 111.

(3) انظر، عياد شكري: اللغة والإبداع، ص 79 – 81.

النص – النمط المتعين. وأيّاً ما كان نوع المقارنة فإنها تشكل الوسيلة المنهجية الأساسية التي هي قوام التميّـز بين الأساليب [1]. ويمكننا بعد القول إنّ من العجز تحديد معيار لتعيين الانزياح، ومن ثم فلا مناص من أن تتعاون مختلف المعايير في ذلك وحسبما تقتضيه تركيبة النصّ وملابساته [2].

وننبه أخيراً بالقول: إنّ الانزياح لا يعني في أي حال من أحواله مخالفة القواعد، كما فعل بعض أتباع " تشومسكي " الذين ذهبوا إلى أن الجملة التي تخالف قاعدة أصلية في النحو تكون أقل نحوية، ومن ثمّ أكثر انحرافاً من تلك التي تخالف قاعدة أكثر تخصيصاً [3]. ذلك " أنّ اللغة الفنية لن تخالف القواعد الأصلية على كل حال، وإلاّ كانت غير مقبولة إطلاقاً. وهذا مقنع إذا سلمنا بأنّ إمكانات اللغة وقواعدها تتيح للمبدع ألواناً كثيرة من التصرف. وحينئذ فإنّ مَكْمَن قوته لا يكون في أنْ يجترح لنفسه قواعد جديدة، وإنما في أن يكرس هذه الإمكانات لبناء ما يريد على نحو جديد، أو يشبه الجديد، وفي هذا أيضاً يكمن الفارق بين المبدع وغير المبدع " [4]، ويذهب إلى قريب من هذا "بوداغوف" حيث يقول: " ليس بالضرورة أن تقوم اللغة و الأسلوب على كلمات جديدة، أو تراكيب نحوية جديدة، إذ يمكننا أن نؤدي بالمفردات القديمة، أو التراكيب النحوية القديمة ما نريد، بحيث يكون له وقع جديد، ويبدو كأنّه شيء لم

---

(1) انظر، مصلوح سعد : الأسلوب، ص 28.

(2) انظر ويس، أحمد محمد : الانزياح، ص 134.

(3) انظر، عياد شكري : اللغة والإبداع، ص 85-87. وانظر أيضاً، محمد، خير الدين، مقامات بديع الزمن الهمذاني، ص 71. وعياد شكري : مدخل إلى علم الأسلوب، ص 36-37.
وممن أيدهم أيضاً: السليكي خالد: من النقد المعياري إلى التحليل اللساني، ص 297، وص412. الحلواني محمد خير: النقد الأدبي والنظرية اللغويّة، المعرفة، عدد 232، 1981 م، ص 40، وعيد رجاء : البحث الأسلوبي، ص 146.

(4) ويس أحمد محمد: الانزياح، ص 108 – 109.

يسبق إليه أحد " [1]. وفي هذه الحالة لا يجوز استخدام مصطلح القاعدة، كما لا يجوز القول إنّ الانزياح يعني العدول عن الأفصح إلى الأقل فصاحة؛ لأنّ الجواز في النحو له معنى آخر لا يتعلق بدرجات الفصاحة. عندما يقول ابن مالك مثلاً:

والأصلُ في الأخبارِ أنْ تؤخَّرا وجوَّزوا التقديم إذْ لا ضَرَرا[2]

فليس ذلك أنّ تقديم الخبر يعدّ في مرتبة دون تقديم المبتدإ من حيث الفصاحة. وإنما معناه أنّ تقديم المبتدإ هو " الأصل "، والأصل في النحو يتفق عادة مع المنطق الفطري، وهذا المنطق يقضي أنّك إذا أردت أن تتحدث عن أمر ما سميته أولاً ثمّ عقبت بما تريد تقريره عنه. فإذا عكست هذا الوضع فقد عدلت عن الأصل الذي يقتضيه المنطق الفطريّ، ولا يدفعك إلى ذلك إلاّ مُؤثر آخر غير منطقيّ، أي مؤثر وجدانيّ. أي إنَّ الانزياحَ لا يعني مخالفة القواعد إنما يعني العدول عن الأصل، ثمّ إنّ هناك اعتبارين مهمين:

أوّلهما: أننا لا ينبغي أن نقيس الانزياحات أو غيرها من السمات الأسلوبية بقواعد اللغة بصورة مطلقة وشاملة، فتقسيم كل قاعدة إلى " أصل " و " فرع " يجب أن يكون مبدأ مرعياً في كتب النحو. ثمّ يجب ألاّ يكون معيار الانزياح هو كتب النحو المطولة، ولا معاجم اللغة الموسعة، فالمعيار في كل دراسة أسلوبية هو اللّغة الجارية.

(1) المرجع السابق، ص 108-109.

(2) ابن عقيل بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن الهاشمي: ت (769 هـ)، شرح ابن عقيل ومنحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، محمد محيي الدين عبد الحميد، مراجعة محمد أسعد النادريّ، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2000 م، ج1، م1، ص 212.

والاعتبار الثاني: هو أنّ المعيار الكميّ نافع في تعيين الانزياح، كذلك يمكننا تعيين الانزياح بناء على تكرار سمة لغوية ما إلى درجة غير عادية. وإذا شاع شيء من الانزياح الأسلوبي عند فريق من الأدباء وأصبح عرفاً أو قاعدة، فإنّه لا يعد ظاهرة أسلوبية [1].

ونختم قائلين إنّ الاتجاه إلى دراسة الملفوظات اللُّغويّة وانزياحها عن المعيار أو القاعدة، خطوة منهجية مؤسّسة، تقود إلى الصواب. إنّ ما يؤسِّسها هو كفاءة القارئ المِعْياريّة، وأيضاً الإمكان في وصف خططه فيها [2].

(1) انظر، عياد شكري: اللغة والإبداع، ص 85 – 89.
وانظر لمزيد: المسدي، عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، ص 158-159.

(2) انظر، ابن ذريل عدنان: النقد والأسلوبية، ص 25 .

المصادر والمراجع :

1- ابن منظور محمد بن مكرم بن علي جمال الدين (ت 711 هـ) : لسان العرب ، دار صادر ، بيروت .
2- حسان تمّام : المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة ، فصول م7 ، عدد 3-4 ، 1987 م.
3- حسنين نبيل علي : ديوان طرفة بن العبد دراسة أسلوبيّة ، رسالة ماجستير ، الجامعة الأردنيّة ، عَمَّان ، 1999م.
4- الحلواني محمد خير : النقد الأدبي والنظرية اللغوية ، المعرفة ، عدد 232 ، 1981م.
5- درويش أحمد : دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، (د. ت) .
6- ابن ذريل عدنان : النقد والأسلوبية بين النظرية والتطبيق – دراسة ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 1980 م .
7- الراجحيّ ،عبده : التطبيق الصرفي ، دار النهضة العربيّة ، بيروت 1984 م .
8- سابير إدوارد : ترجمة سعيد الغانمي ، اللغة والأدب في اللغة والخطاب الأدبي ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت – الدار البيضاء ، 1993 م .
9- السد نور الدين : الأسلوبية في النقد العربي الحديث ، رسالة دكتوراه ، جامعة الجزائر ، الجزائر ، 1994 م .
10- السليكي خالد : من النقد المعياري إلى التحليل اللساني ، عالم الفكر ، مجلد 23 ، عدد 1-2 ، 1994 م .
11- سليمان فتح الله أحمد : الأسلوبيّة مدخل نظريّ ودراسة تطبيقيّة في شعر الباروديّ ، الدار الفنيّة ، القاهرة ، 1990 م .
12- شبلنر برند : علم اللغة والدراسات الأدبية – دراسة لأسلوب البلاغة وعلم اللغة النمطي ، ترجمة محمود جاد الرّب ، الدار الفنية للنشر ، 1987 م .

13- شولز روبرت : ترجمة سعيد الغانميّ ، السيمياء والتأويل ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، 1994 م .
14- عبد اللطيف محمد حماسة : منهج في التحليل النصي – تنظير وتطبيق ، فصول ، مجلد 15 ، عدد 2 ، 1996 م .
15- عبد الله إبراهيم : الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث ، رسالة دكتوراه ، الجامعة الأردنية ، عمان ، 1994 م .
16- عبد المطلب محمد : البلاغة والأسلوبية ،ط1 ، مكتبة لبنان ، بيروت ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، القاهرة ، 1994 م .
17- عدد من المؤلفين : المعجم الوسيط ، ط2 ، (د . ت) .
18- عياد شكري : اللغة والإبداع – مبادئ علم الأسلوب العربي ، ط1 ، 1988 م
19- عياد شكري : مدخل إلى علم الأسلوب ، 1982 م .
20- عياشي منذر: مقالات في الأسلوبية ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1991 م .
21- عيد رجاء : البحث الأسلوبي – معاصرة وتراث ،منشأة المعارف ، الاسكندرية ، 1993 م .
22- الغذامي عبد الله : الخطيئة والتكفير ، من البنيوية إلى التشريحية ، ط1 ، النادي الأدبي الثقافي ، المملكة العربية السعودية ، 1985م.
23- فضل صلاح : بلاغة الخطاب وعلم النص ، ط1 ، مكتبة لبنان ، بيروت ، الشركة المصرية التالية للنشر ، القاهرة ، 1996 م .
24- فضل صلاح : علم الأسلوب – مبادئه وإجراءاته ، ط2 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985 م .
25- قطوس بسام : استراتيجيات القراءة – التأصيل والإجراء النقديّ ، دار الكندي للنشر والتوزيع ، إربد ، 1998 م .
26- قطوس بسّام : مظاهر الانحراف في مجموعة عبد الله البردوني ، دراسات اليرموك ، مجلد 19 أ ، عدد 1 ، 1992 م .
27- الكبيسي طراد : الانحراف في لغة الشعر - المجاز والاستعارة ، الأقلام ، عدد 8 ، 1989 م .
28- محمد خير الدين : مقامات بديع الزمان الهمذاني – دراسة أسلوبية ، رسالة

ماجستير ، الجامعة الأردنية ، عمان ، 1996 م .
29- مرتاض عبد الملك : الكتابة من موقع العدم - مساءلات حول نظريّة الكتابة - ، كتاب الرياض مؤسسة اليمامة الصحفيّة ، الرياض ، العدد 61-61 يناير - فبراير ، 1999م.
30- المسدي عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب - نحو بديل ألسني في نقد الأدب ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، 1977 م .
31- مصلوح سعد : الأسلوب دراسة لغوية إحصائية، ط1، دار البحوث العلمية .
32- ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، (د. ت) .
33- المهيري عبد القادر : البلاغة العامة ، عرض حوليات الجامعة التونسية ، عدد 8 ، 1971 م .
34- الوعر مازن : الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية ، عالم الفكر ، مجلد 22 ، عدد 3-4 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1995 م .
35- ويس أحمد محمد : الانزياح بين النظريات الأسلوبية والنقد العربيّ القديم ، رسالة ماجستير ، جامعة حلب ، حلب ، 1995 م .
36- اليافي نعيم : الانزياح والدلالة ، الفيصل ، عدد 226 ، 1995 م .
37- ابن عقيل : شرح ابن عقيل ومنحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل ، محمد محيي الدين عبد الحميد ، مراجعة محمد أسعد النادريّ ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 2000 م.
38- المتنبي أبو الطيب : شرح ديوان المتنبي ، وضعه عبد الرحمن البرقوقيّ ، دار الكتاب العربيّ ، بيروت ، 1986 م.
39- ابن المُلوّح قيس : ديوان مجنون ليلى ، شرح يوسف فرحات ، دار الكتاب العربيّ ، بيروت ، ط2 ، 1994 م .
40- أبو تمام : ديوان أبي تمام ، تقديم وشرح محيي الدين صبحي ، ط1 ، دار صادر ، بيروت ، 1997 م .

الاختزال الفني في القصة القصيرة

(تَمثّل وتمثيلٌ)

أ، د. عثمان بدري
" ج/ الجزائر "

1

يهدف هذا البحث إلى معاينة شكل دقيق وحساس وحاد، من أشكال القول الأدبي، التي تعتد وتحتج "بوقع" (effet) سلطة "الهامش"، أو "المتفرع"، أو "الجزء" أو "المنتبذ" متمثلا في ما تم ترجيح وسمه – من بين مسميات عدة – باسم: "القصة القصيرة"(1) "la nouvelle": استكشافا لكيفية امتصاصها الفني لحساسيات جمالية وثقافية واجتماعية وأديولوجية وإنسانية جديدة، متغيرة في مجرى الزمن، ومتغايرة في أنظمة المكان: حساسيات ولدها ووسع من مساحة مبدعيها ومستقبليها، الاحتكام إلى ثقافة إرادة الاختيار، التي يبدو أنها لازالت قيد التأسيس في مجتمعنا العربي الذي تربت ملكاته الجمالية وعبئت مداركه العقلية والوجدانية بتوريث ثقافة الاكتمال التي ما فتئت تبدي وتعيد، في إنتاج نفسها وسلطتها المتكلسة منذ قرون من الزمن.

وفي هذا السياق كان الكاتب المتعدد المواهب والكفاءات، يوسف إدريس(1927-1991)، قد أصاب المفصل في شهادته القيمة للقصة القصيرة، والتي جاء فيها: "إن القصة القصيرة أصعب شكل أدبي وأسهل شكل أدبي في آن واحد، إنه شكل سهل لابد أن يمارسه كل شخص ولو في جانبه الشفوي. ولكنه فن صعب يحتاج إلى قدرة خارقة للأخذ بتلابيب نفسية خاطفة والتعبير عنها في

كلمات"(2)، ".. و إنما لأني أستطيع بالقصة القصيرة أن أصغر بحرا في قطرة، وأن أمرر جملا في ثقب إبرة. أستطيع عمل معجزات بالقصة القصيرة، إنني كالحاوي الذي يملك حبلا طوله نصف متر ولكنه يستطيع أن يحوط به الكون الذي يريد(3)".

2

و إذا كانت أشكال القول الأدبية تتغذى من بعضها داخليا وجوبا، وتمتلك قابليات "تداولية"، للانفتاح على أشكال عديدة، من القول "الخارج/ أدبية"، ضرورة، فإن ذلك لا يحول دون التأكيد بأن "الاعتقاد في قواعد تحكم عملية السرد لا يعني نفي فردية العمل السردي أو تفرده"(4).

وعلى هذا النحو تتكامل مجمل شهادات أو معاينات أهل الثقة في مصب أساس مؤداه أن القصة القصيرة شكل اختزالي يقوم على تفريد الوعي الفني بضرورة مقاومة ثقافة الوصاية والتوريث والإلحاق، بما يجعلها نوعا "غرائبيا" (exotique)، و إن كانت مادته منتقاة من الواقع الحيوي الحي، المألوف(6).

ولعل هذا الارتياب في معيارية القصة القصيرة، هو الذي أسس عليه الناقد، المبدع، (فرانك أوكنور) (Frank O.Connor)، دراسته المشهورة بعنوان: "الصوت المنفرد"(7)، الذي يرى أن القصة القصيرة وعي شارد ومتمرد في حياة غير جوهرية إذ "لا يوجد شيء يطلق عليه الشكل الجوهري عند كاتب القصة القصيرة، لأن الإطار الذي يستخدمه مرجعا له، لا يمكن أن يشمل الحياة الإنسانية. إن عليه أن يختار النقطة التي يستطيع بها الاقتراب من الحياة"(8).

ولهذا فقد رجحنا أن نؤسس للموضوع المقترح للتداول، في هذا البحث، بسؤال "كم/نوعي"، مركب، وهو "بم"، و"كيف" تتميز القصة القصيرة؟

وقد أسسنا هذا السؤال في ضوء الوعي النقدي الذي مؤداه أنه إذا كان "مقول القول" مهما، فالأهم منه، هو كيفية القول نفسها(9).

ولاستكشاف ما هو متاح، من متعلقات السؤال السابق، بجدر بنا أن نضيء فضاء هذا السؤال، بسؤال آخر، وهو: كيف استطاعت القصة القصيرة، في العالم العربي أن تتدرج في انتزاع الاعتراف الأدبي والاجتماعي والتقني بتفرد خصائصها التعبيرية، وبجاذبية وحيوية خصوصياتها على امتداد القرن العشرين عموما، وخلال العقود الأخيرة منه خصوصا، حيث تبينت معالم وقسمات تراكماتها وتكرست وتنوعت وتغايرت تجارب وأساليب ورؤى أجيالها المبدعة في علاقاتها الاشتراطية بالأجيال القارئة أو المتلقية أو المستقبلة لها(10).

3

وانطلاقا من هذا التمثل المجمل، المؤسس على معاينة "مجاميع" عديدة لأجيال متنوعة في القصة القصيرة العربية، بدا لنا أن من بين الآليات التركيبية الألصق بتشكيلها – دون أن تتشكل في صيغ نموذجية مكتملة – هو ما اقترحتاه للتداول باسم "الاختزال الفني في القصة القصيرة: تمثل وتمثيل"، وذلك لأننا نفترض أن هذا الشكل الملتبس قد يختلف، جزئيا أو كليا في مشارب قوله، أو في "المجالات الموضوعاتية" لقوله، أو في محتمل المعنى الذي يلوّح به قوله، ولكنه يأتلف –إلى أبعد الحدود- في آلية "الاختزال الفني"، التي جعلت منه شكلا أدبيا يتفرد –وربما ينفرد في بعض إنجازاته- بقابليته "لاقتناص" وقع الواقع، على نحو حيوي مركز ومكثف، "يقوم على الاختزال في كل شيء: اختزال اللغة، مادة وأسلوبا ووظيفة، اختزال فضاء المكان والزمن والشخصيات، ثم – نتيجة لكل ذلك - اختزال الموقف والرؤية الفنية المقترحة"(11). وربما نتيجة لذلك بدا لشيخ الرواية العربية، وأحد فرسان القصة القصيرة (نجيب محفوظ)(1911-

2006)، أن مآل القصة القصيرة هو "الصورة" القائمة على حيوية التركيب والاختزال، كما في "السينما"، يقول نجيب محفوظ: "نحن في عصر التحول في الأدب من الكلمة إلى الصورة. ولن يبقى للأدب المكتوب إلا قاعدة محدودة في عالمنا. وربما ارتبط مستقبل كل شكل أدبي بإمكانية تحويله إلى صورة في التلفزيون والسينما."(12). وقد لا نعمم حين نشير إلى أن مهارة الاشتغال على "بلاغة الاختزال"، هي التي جعلت من القصة القصيرة "فنا مراوغا، عنيدا، يستهوي الكثير من التجارب الإبداعية المبكرة، ولكنه لا ينقاد -بسهولة- إلا للتجارب الإبداعية الفذة، المؤسسة، التي أوتيت موهبة القول، مشفوعة بامتلاك أدوات إنجازه"(13).

ولتعميق الوعي بالموضوع، يجدر أن ننبه إلى أن اشتغال مبدعي القصة القصيرة، الذين أوتوا ملكة القول وانتزعوا كفاءة الإنجاز، مجسدتين في الاختزال الفني، يأتي ضمن قاموس مفتوح من "الكلمات المفاتيح" " Les Mots Clefs" الأكثر دورانا وتأثيرا في بناء أطر ومؤطرات القصة القصيرة، من قبيل "الإجمال"، و"الاكتناز"، و"التركيب"، و"التداخل" و"التشكيل"، و"التكثيف" ، و"الوحدة"، و"الاستلزام"، و"الإضمار"، و"الإيحاء"، و"التزامن"، و"التزمين"، و"التشخيص"، و"التوامض"، و"التبئير"، و"التردد" و"الوقع"، الخ.. إن هذه اللائحة المفتوحة من "العلامات/ المعالم"، وما إليها مما لم نشر إليه، تشملها أو تفضي بها أو تعيد إنتاجها، آلية الاختزال في القصة القصيرة. وفي ما يشبه القاعدة المطردة، فإنه كلما ضاق الحيز المكاني، وا ستقطر الزمن، و"بئرت الشخصيات: "صار الاختزال ضرورة والإيحاء حتمية والكثافة أمرا لا محيص عنه"(14).

إن اختلاف الحساسيات الجمالية والثقافية للأجيال المتلاحقة من مبدعي ونقاد القصة القصيرة، لم يحل دون تكاملهم في الاحتجاج لهذا الفن بمفهوم "الاختزال"، الذي جمع -في آن واحد- بين كونه ضرورة "تقن/دلالية" تستوجبها التجربة الفورية، الفوارة، التي يشكلها أو يومض بها مكون القول في

القصة القصيرة، وبين كونه من بين الضرورات السياقية المعرفية والعلمية التي يحتمها التدفق المعلوماتي الكثيف، المتسارع، الواسع، الذي يبدو فيه الحرص على الاقتصاد في استهلاك الزمن هو المفتاح لتفسير "الاختزالية"، في الوعي المعرفي "الحداثي" أو "المابعد /حداثي"، الذي شكل وتيرة الحياة الإنسانية، خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي، على وجه الخصوص.

4

و إذا كان صحيحا أن شراهة آلة "العولمة" (mondialisation) الكاسحة، لإنتاج وتسويق واستهلاك المعلومات، الواقعية أو الافتراضية، تقتضي الوعي الاختزالي، إلى أبعد حد ممكن، فإن ذلك لا يعني فحسب، أن الاختزال الفني في القصة القصيرة مجرد آلية تقنية، إجرائية، تحقق أعلى قدر من محتمل التجانس والتناسب والتركيز في الاقتصاد الكمي للعملية السردية، من موقع المبدع والمتلقي، وعلى نحو متماثل ومطرد في مسارات القصة القصيرة لعشرات العقود والأجيال المختلفة، جزئيا، حينا، وكليا حينا آخر، و إنما هي -إلى جانب ذلك- ضـرورة فنية "تداولية"(15) (pragmatique) متغيرة نسقيا ومتغايرة سياقيا، مما يشي بأن براعة الاختزال السردي ذي المعايير المتواترة عند جيل ما يعرف بـ "المدرسة الحديثة"، التي يتصدرها شيخ القصة القصيرة العربية محمود تيمور (1894-1973)، قد لا تبدو كذلك عند الأجيال اللاحقة، التي بقدرما استفادت من التجارب المكرسة قبلها، في محيطها المباشر، أو في المحيط الخارجي غير المباشر، فإنها لم تبق أسيرة الانبهار بـ (إدجار آلان بو)(16)(Edgar Alain Poe) (1809-1849)، و(جي دي موباسان) (G. de Maupassant) (1850-1893) و(أ. تشيخوف) (1860-1904)، و(ن. جو جول) (1809-1852) و(ويليام فولكنر) (W. Faulkner) (1897-1962)، وغيرهم، على نحو ما أفضت بذلك القصة القصيرة عند يحي حقي(17) (1905-1987) ونجيب محفوظ(18) (1911-2006)، ويوسف إدريس (19) (1927-1991)، وغيرهم من مجايليهم الذين

نهجوا نهجهم، وإن لم يلهجوا لهجتهم. وما يتفاوت في الاحتكام إليه هؤلاء الكتاب الذين لم يكتفوا باقتراض الشكل الغربي للقصة القصيرة، وإنما وطنوه وأصلوه، لا يمكن أن تعتد به –وإن عدته- وتمتثل له الأجيال اللاحقة من مبدعي القصة القصيرة أثناء العقود الأخيرة من القرن العشرين، وفي مطلع القرن الحالي (ق21)، إذ تتكامل جل أعمال مبدعي هذه المرحلة القلقة، في "نسبية" الوعي المعياري النمطي المغلق للأجناس الأدبية، وتتكامل –مقابل ذلك- في حيوية انفتاح تلك الأجناس على بعضها، وفي تقنية اختزال الخصائص التعبيرية لها في القصة القصيرة، بحيث "يتداخل في النسيج القصصي الخبر والحكاية والخرافة والقصة والحكمة والمثل والأقصوصة والسيرة والمقال والشعر والحوار المسرحي"(20).

وبموازاة ذلك نجد أن كثيرا من هؤلاء الكتاب لم تعد تستوقفهم براعة محاكاة النماذج العديدة للقصة القصيرة في الفضاء الغربي من موقع تبجيل "التابع" "للمتبع"، و"التلميذ" "للأستاذ"، وإنما صار يستغرقهم تشكيل "وقع" البوح الداخلي بمرارة المكاره والإكراهات المركبة التي "تناسلت مورثاتها وتفاقمت أعراضها، لتصبح ظاهرة اعتلال مزمنة في فضاء العالم العربي، أكثر من أي فضاء آخر"(21)، ما يعني –في الواقع- أن القصة القصيرة العربية خلال العقدين الأخيرين من القرن الغارب، وفي بدايات العقد الأول من القرن الحالي، استطاعت أن تختزل "وقع" الشعور الدرامي بالهوية العربية المتشظية، على نحو متعامد، أفقيا وعموديا.

5

ولأن المقام لا يتيح معاينة بلاغة الاختزال في المدونة المترامية للقصة القصيرة في العالم العربي، فقد رجح البحث استكشاف وتوصيف وتفسير أسلوبية الاختزال الفني في نماذج من الأعمال القصصية لكاتبين تكاملا –دون اتفاق أو قصد- في تفاوت الاشتغال على اللغة السردية المكثفة في طبيعتها،

والمكثفة في وظيفتها الفنية، في مجمل ما أنجزاه من قصص قصيرة تتحقق فيها بلاغة اختزال الحالات والمواقع والرؤى والمواقف، على عدة مستويات متفاوتة، بتفاوت البصمات الإبداعية الخاصة بكل كاتب، وهما:

1-أ. د. أبو العيد دودو (1934-2004) (رحمه الله وطيب ثراه)، الذي فقدت فيه الجزائر، واللغة العربية فيها، أستاذا أكاديميا رائدا وملهما للأجيال، في الثقافة والحضارة والآداب العالمية، الشرقية أو الغربية، عموما، وحجة واثقة موثوقة، في "الأدب المقارن" الذي يعتبر أحدث وأهم وأجدى تخصصات العلوم الإنسانية المتصدرة في أروقة حوار الثقافات والحضارات والآداب واللغات والمجتمعات، ومترجما أمينا، دقيقا، بقدر ما هو بارع، مكين، ومبدعا بديعا في أشكال شتى من القول الأدبي يتصدرها تفرده في فن القصة القصيرة، التي ينتمي بعضها إلى الكتابة المعيارية ذات الخصائص والأعراف الفنية المتواترة في عالم المبدعين، وينتمي بعضها الآخر، إلى فسيفساء من "الصور السلوكية" المبتكرة، التي استطاع من خلالها أن يختزل المجرى العام لواقع الحياة اليومية، الرتيبة، المختلة، المفرغة من المعنى، في الاتجاه المعاكس، الذي جعلها محل سخرية (كاريكاتورية)، مقلوبة وحادة في آن معا. لقد "أصدر أبو العيد دودو إلى حين وفاته سبعة أعمال قصصية، أربعة منها من النوع المعياري المعروف للقصة القصيرة وهي: "بحيرة الزيتون" (1967) و"دار الثلاثة" (1971) و " الطريق الفضي" (1981)، و"الطعام والعيون" (2000)، وثلاثة من النوع الذي ابتكره وأعطاه إسم "صور سلوكية"، وأصدر منه "صور سلوكية" جـ1، (1985)، و"صور سلوكية" جـ 2 (1990) و"من أعماق الجزائر" (1993)"(22).

والواقع أن ما يستوقف القاريء في مجمل القصص القصيرة عند أبي العيد دودو هو الشكل الفني الذي حول فيه القصة القصيرة إلى لوحة فنية أقرب ما تكون إلى اللقطات المشهدية المعبرة عن قرب، التي خصها باسم: "صور

سلوكية"، والتي يقدمها هو نفسه قائلا: "تختلف طبيعة الصور السلوكية من صورة إلى أخرى، إلا أنني أستطيع أن أقول عموما إنها تقوم على المفارقة، ابتداء من العنوان، كما تقوم على التقمص (...)، بمعنى أني أتقمص فيها شخصية من الشخصيات وأتناولها من الداخل وعلى لسانها بالنقد والسخرية، وكأنها هي التي تتحدث عن نفسها بنفسها، (...) وتقوم الصورة السلوكية على الواقع الفني أكثر مما تقوم على الواقع الحقيقي، (...) ومن العناصر الأساسية في الصورة أيضا التلاعب بالألفاظ وتوظيف معاني الكلمات في العديد من الاستعمالات.. غير المألوفة قدر ما يسمح به التعبير العربي، والتشويق تمهيدا للوصول إلى مفاجأة القارئ، بما لم يكن يتوقعه"(23).

واستئناسا بهذه الإضاءة المختزلة، ومن معاينة مائة وثلاثة وثلاثين 133 صورة سلوكية، تستوقفنا براعة الاختزال الفني فيها، على عدة مستويات: نجمل أهمها، في ما يلي:

1-1: لعل أول دليل للاختزال الفني في الصور السلوكية لأبي العيد دودو، يتمثل في التكوين النسقي أو السياقي للوحة العتبات النصية، التي جاءت إما في شكل لافتة مصغرة لتورية (أيقونية) مؤسسة على محتمل مضمر لسياق مشخص وشاخص في المكان، ويشي -وفق العلاقة الاستلزامية- بالزمن، مثل: "في الباب – في الشارع – في الصورة – في المصلحة – في الشباك – في السيارة – في المحطة، الخ.."، وإما في شكل لافتة ساخرة مركبة من اسمين متنافيين، يشخصان وضعية شاذة، تنتظمها مفارقة مقلوبة تماما، مبعثها أن منطق الواقع الخارجي عندما تتملكه المخيلة الإبداعية يتحول إلى "معادل فني"، يتسع لاحتمالات الواقع ويتجاوزها في آن معا، كما تومض بذلك العناوين التالية -على سبيل المثال-: "النوم: حراسة – الحجابة: سلطة – الكسل: أناقة – الوساطة: حليب – الموقع..

مطبة – المستوى.. نقيصة – الاستراحة.. تسول – المزاد.. وطن – الدخول.. عملة – الإدارة.. رسالة، الخ.."."

إن هذه العناوين، بل وكل عناوين قصص أبو العيد دودو، مؤسسة على نسق تجريدي لمحتمل محمول معنوي مضمر، ومتنوع، يحفز القاريء ويغريه بالدخول في لعبة فك لغز: ما يكون هذا الباب، ومن به في عنوان: "في الباب"، وما يكون هذا "الشارع"، ومن يسوده ويفيض به في عنوان: "في الشارع"، وأي "صورة"، ومن بها في عنوان: "في الصورة"، وما العجيب، الغريب، الذي جعل سلم القيم الاجتماعية والإنسانية النبيلة، يختل ويتراجع في واقع وآفاق المجتمع الجزائري عموما، وفي واقع وآفاق النخبة المثقفة المبدعة خلال السبعينات والثمانينات وبداية التسعينات من القرن العشرين خصوصا؟

إن كل عناوين "صور سلوكية" لأبي العيد دودو، تتكامل في تأسيس "ملمح" "الاتجاه المعاكس" غير المتوقع، الذي بقدر ما كان أبو العيد دودو مناهضا له، ساخرا من زيف الإرادة المرئية أو المتوارية ، التي غذته وأنتجته ومكنت له، وتمكنت به ، بقدر ما كان –في الآن نفسه- يلوِّح – فيما يشبه الحدس- بتشظي "الإنسان الإنساني"، المتجذر، وباغترابه –بين أهله وداخل وطنه- وبنفي إرادة الاختيار عنده في الحياة، حيث يتحول إلى مجرد ضرورة بيولوجية، أهم ما فيها هو المحافظة على بقاء النوع، كيفما اتفق، كما تتوامض بذلك مجمل العناوين المركبة تركيبا مفارقا، ينحو، مناحي "غرائبية"، مثيرة للسخرية(24).

1-2: ولا شك أن أبا العيد دودو، الأكاديمي المتميز، والمبدع المجرب، كان يدرك أنه لو كتب عما شغله واشتغل عليه في "صور سلوكية"، بالطرق والآليات التي كتب بها قصصه القصيرة ذات المواصفات المعيارية المتعارف عليها، لتطلب منه ذلك إنجاز عشرات المجاميع القصصية، ومن هنا كان عليه أن

يستكشف شكلا أكثر انتظاما في الاختزال الفني وأكثر تجسيدا للقاعدة الذهبية القائلة :"خير الكلام ما قل ودل" ، فكان أن اكتشفه في المجموعات الثلاثة، التي تحمل عنوانا شارحا لها جميعا وهو "صور سلوكية"، التي تتأكد فيها إرادة المخيلة الإبداعية لكاتب القصة القصيرة على الاختزال في عناصر المادة القصصية وعلى التضييق في مجالاتها، وعلى الحصر في زوايا ومواقع النظر فيها، على نحو يذكرنا فيه أبو العيد دودو، بما أثر عن شيخ القصة القصيرة في الأدب الفرنسي الحديث (G. De Maupassant) ، الذي قال: ".. أن تحكي كل شيء، فهذا أمر غير ممكن، لأنه يلزمك مجلد كامل لكي تروي ما يحدث لشخص واحد في يوم واحد"(25)، ويذكرنا، أيضا –وهو المتشبع بقضايا الأدب المقارن، الفنية أو المعنوية- بالتوصيف النقدي الذي يرى أن "القصة القصيرة هي شكل سردي "مونولوجي"، في جوهره، بما أنه يتطلب واحدية الحافز والحدث والمنظور والإطار الزمني-المكاني، والأثر العام، كما هو معروف"(26).

ففي سياق مؤشر الاختزال الكمي للقصة القصيرة، نلاحظ أن "الصور السلوكية"، بالأجزاء الثلاثة، تتطابق في الفضاء الكمي الذي تشغله على مساحة الورق، المتمثل في أربع 04 صفحات: (ق: م)، وفي مدة قراءتها المتلفظة، التي تترواح، بين 10د، كحد أدنى، و15د كحد أقصى، كما تتماثل في كثير من المتخللات النصية، التي ينتظمها مفهوم "النص الموازي"(27)، والتي أبرزها الكلام الاعتراضي الساخر، أو الهازيء الذي سك أسلوب أبو العيد دودو، في مجمل ما أنجزه من قصص قصيرة عموما، وفي "صور سلوكية"، خصوصا(28).

1-3:على أن الأهم في الاختزال الفني عند أبي العيد دودو، هو تماهي المؤشرات الكمية مع المؤشرات النوعية، وفي هذا السياق، نلاحظ في كل نصوص "صور سلوكية"، عدم احتفاء المبدع بالوجود المادي، التقني للعناصر القصصية المتواترة في القصة القصيرة، ما يعني أننا هنا أمام تجربة نوعية جديدة، ينتظمها تجريب صيغة سردية غير تقليدية للقص، تشبه صيغة "محكي

الكلام"(29)، وذلك لأن ما يملأ المساحة النصية لكل "الصور السلوكية"(30)، عند أبي العيد دودو، هو حاصل عملية اختزال مكون الشخصية القصصية أو الحدث القصصي، أو العلامة المكانية أو الزمنية، المتراتبة، في بعضها بحيث تبدو "الصورة السلوكية"، أو "القصة القصيرة"، المنجزة بالفعل:"القراء..عيون" (31)، "الحزن.. صداقة"(32)، "الكفاح.. محاسبة"(33)، اختزال "كم/ كيفي" لها، هي نفسها في حالة افتراض إنجازها وفق التصميم المعياري المعهود في كتابة القصة القصيرة.

ويتمثل هذا الاختزال في كفاءة انتقاء و"تشخيص" حالة أو وضعية أو وظيفة أو عرف طارئ، أو نزوة أو منفعة أو تيار أو أيديولوجيا سلوكية "مفارقة"، تؤطرها صور تعبيرية تنساب، انسيابا فوريا من ذاكرة حكاء حي بصيغة ضمير المتكلم في "الحاضر" عن "الماضي"، على نحو مركب يبدو فيه معه هذا الحكاء قد اختزل صورة "المشهود" له، أو عليه، في صوت الشاهد، واختزل سياقات ظرفية واقعية خاصة أو عامة أو أعم: سلطة البوابين والحراس والحجاب والإداريين و"البيروقراطيين" وأصحاب النفوذ السياسي أو المالي، الخ.. في "عقدة الأنا" الفردية أو الفئوية المتضخمة التي تمثل المجال الأوسع لمؤتلف ومختلف "صور سلوكية" لأبي العيد دودو، على نحو غير معهود، يجعل المتلقي يراها قاب قوسين أو أدنى من ومض الوعي الشعري ودرامية "المناجاة الداخلية"، ووهج الحكايات الشعبية الحية، التي لا حدود لفضائها الاجتماعي والإنساني، وإن شكلت حكايات "ألف ليلة وليلة" و"بخلاء" الجاحظ، ومقامات بديع الزمان الهمذاني وتلميذه الحريري، أحد أهم معالمها المرجعية في المخيلة السردية العربية(34).

6

2-وفي سياق توسيع مساحة الاختزال الفني، وتنويع آلياته في القصة القصيرة، العربية، خلال وبعد أواخر القرن الماضي (ق: 20)، تأتي الإنجازات الإبداعية المتنوعة في القصة القصيرة، للكاتب العراقي المغترب، عبد الإله عبد القادر، والتي تجاوزت **مائة 100 عنوان قصة قصيرة، ينتظمها جميعا اختزال "وقع" الحالات المؤتلفة، أو المختلفة لرؤية الاغتراب والنفي من الحياة والتيه في المجهول، التي شكلت -الرؤية السابقة- المجال الوظيفي المتصدر لانشغال واشتغال كتاب القصة القصيرة في العالم العربي،** مثل، زكريا ثامر، من سوريا، وعمار بلحسن، وأبو العيد دودو وأحمد منور، ومصطفى فاسي، وجيلالي خلاص ومرزاق بقطاش والسعيد بوطاجين، من الجزائر، و إسماعيل فهد اسماعيل، وليلى العثمان، ووليد الرجيب من الكويت، وعبد الله باخشوين، وعبده خال ، وليلى الأحيدب، من السعودية، ومحمد زفزاف من المغرب، الخ.. **وفي الفضاء المتناثر، المتشظي، المتنافي للعراق خصوصا، كما أبدعت في بناء "وقع" ذلك أعمال عبد الرحمن مجيد الربيعي ومحمد خضير وعبد الإله عبد القادر،** وغيرهم.

2-1:ويقتضي الإنصاف أن نشير إلى أن اختيار أعمال عبد الإله عبد القادر القصصية، أو أعمال أبو العيد دودو، قبله، ليس لأنها الأفضل في المشهد المترامي للقصة القصيرة في العالم العربي، **وإنما لأن جزءا كبيرا منها يستجيب** – دون عناء – **لوجهة النظر "التقن/ أدبية" التي تقترحها هذه الورقة، وهي أن القصة القصيرة فن اختزالي متفرد في امتصاص الوعي المتشظي للحياة الإنسانية، على كل المستويات(35).**

وبموجب ذلك أرجأنا توصيف الأعمال السردية الـ "بين/ بين"، أو التي يتجاذبها منطق التوسع والاستقطاب والتعدد في الخطاب الروائي، ومنطق الانكماش والتوحد و"التبئير"، في القصة القصيرة(36)، وركزنا على تمثل

القصص الأقصر، فالقصيرة، المتصدرة في الاستثمار الكمي والنوعي للاختزال الفني عند هذا الكاتب الذي تكاملت أعماله السردية، القصصية القصيرة، أو المتوسطة، أو الروائية، في **إنتاج مفارقة (paradoxe)، وجودية مركبة، تتناسل داخلها ثنائيات عديدة لافتة للنظر بانسجام تناقضها، مثل "الانفصال والاتصال"، و"الاجتثاث والتجذر"، و"النفي والإثبات"، و"الاغتراب والولاء"، و"الاختيار والضرورة"، و"الحرية والقهر"، و"الانغلاق والانفتاح"،الخ...**

وقد تمثلت تلك القصص القصيرة في منتقيات انتخبناها من مجمل ما ورد في كتاب: "الأعمال القصصية، المجلد الأول، والثاني، الصادران عن دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى سنة 2000 (37)، وفي منتقيات انتخبناها من مجمل ما ورد في مجموعة "نجمة ماركيز"(38) الصادرة عن دار العين للنشر بالقاهرة، في طبعتها الأولى سنة 2006، وفي مجموعة: "أحزان عازف السكسفون"(39)، الصادرة عن الدار نفسها سنة 2008، في طبعتها الأولى، أيضا.

ورغم اختلاف البصمات الأسلوبية، وتفاوت مقامات الحال الظرفية، فإن كثيرا من الأعمال القصصية لعبد الإله عبد القادر، تتكامل مع كثير من "الصور السلوكية" لأبي العيد دودو في **براعة التخلص من أسر المواصفات المعيارية (الصناعية) المتواترة عند كثير من مبدعي ونقاد القصة القصيرة، الذين انتصروا لهذا الاتجاه الفني أو ذاك، أو انحازوا لسلطة هذه الأيديولوجيا أو تلك، على حساب الحرية التلقائية للتجربة الإبداعية الحية، التي تبدو في "صور سلوكية" لأبي العيد دودو، وفي الأعمال القصصية لعبد الإله عبد القادر هي مبعث القول ووسيلته والغاية منه.**

وفي هذا السياق تستوقفنا أعمال عبد الإله عبد القادر ببراعة الاختزال الفني للقصة القصيرة، على مستوى مؤشر العنوان(40) (le titre)، بالقدر نفسه الذي يتجلى في اختزال المكون النصي لها، فبعد رصد ومعاينة واجهة الأعمال

القصصية لهذا الكاتب، لاحظنا أن مجمل عناوينه تتفاوت في الاختزال الفني لها، بتفاوت امتداد أو تقلص الحيز النصي الذي تشغله القصة في وجه الكتابة على الورق أو في قفاها، **إذ كلما امتدت القصة، امتدادا نمطيا، متعاقب الوحدات السردية أفقيا، كلما كان الاختزال الفني محدودا، أو لا يثير حالة اندهاش المتلقي، وإن جاءت القصة محبوكة البناء، مكتنزة القوام، وكلما كانت القصة متداخلة العناصر، متماوجة الإيقاع، انكمش المكان وتضاءلت الأحجام والكتل، واختزل الزمن في اللحظة الآنية المقطرة، وغابت الوضعيات والحيثيات والصيغ المتعددة للشخصيات، وبالتالي شرعت "اللغة الثانية" في إدراج، وإدماج "الحكاء" و"المحكي" و"المحكي له"، في كل متفاعل يجعل القصة تفيض برؤية عن الواقع أو عن الحياة أعمق وأشمل مما هو مؤطر في ظاهر خطابها السردي: "رؤية تتسع لفحوى الأصوات الشعرية، دون حضور قائليها، وللمشاهد الدرامية الجنائزية، دون انتظام في معايير البناء المسرحي الدرامي، وللموقف الملحمي و" التعاويذ " الأسطورية** ، دون استحضار ملحمة أو أسطورة بعينها"(41).

2-2:إن مجمل القصص القصيرة لعبد الإله عبد القادر، ومجمل "صور سلوكية" لأبي العيد دودو، ينتظمها التمثل السابق، الذي استنتجناه منها، منفصلة أو متصلة، بعد رصد ومعاينة تفرد لغتها في الاشتغال على أسلوبية الاختزال الفني فيها، ما **جعل محتمل القول، سواء عند أبي العيد دودو، أو عند عبد الإله عبد القادر، ينفتح على تعدد وتنوع المعنى الرمزي الذي يولده المتلقي بالاستناد إلى مؤشرات وجهة الخطاب التي رسمها المبدع، وذلك ليس من باب تفسير وتأويل المتلقي للوعي الفني والمعنوي، الكثيف، المختزل، فحسب ولكن من باب مشاركته الفعلية في إنجاز محتمل القول المضمر، أو المؤجل، أو المستكن، الذي يريد المبدع نفسه أن يستفتي فيه المتلقي، ولو كان ذلك من خلال صيغة "القول على القول" خارج القول.**

ولاشك أن أعلى منسوب للاختزال الفني عند عبد الإله عبد القادر، يبدو متركزا في مجمل الأعمال القصصية المجهرية الأقصر، التي تبدو بنيتها الكلية، انطلاقا من عنوانها، مؤسسة على **"وقع" الصورة الفورية المقتنصة "عن قرب"، ضمن إطار مشهدي درامي مفاجيء، يعمق في وعي و"لاوعي" المتلقي "وحدة الانطباع" بآيات الغربة والاغتراب وجوديا(42)، والتيه في "المجهول/ المعلوم"، كونيا، والنفي من الحياة في قلب الحياة، إنسانيا(43).**

ويمكن أن نمثل لذلك بمعاينة عينية حية لقصتين مجهريتين، تبرهنان على أن بلاغة القصة القصيرة تكمن في مهارة اختزال "رؤية العالم"، في "عين إبرة"، كما لمح إلى ذلك يوسف إدريس سابقا ، وتعود إحدى هاتين القصتين إلى سنة 1991، وهي قصة "رصيف"، أما الثانية فتعود إلى سنة 2006، وهي قصة: "رحيل"، ونصيهما:

<u>نص قصة "رصيف":</u> "الثلج يتساقط، يزحف على كل شيء، قلبه يتجمد مثل أعضائه وحواسه، صوت "دايانا" هو الوحيد الذي بقي دافئا.

بالأمس كان لقاؤنا، لماذا لم نودع بعضنا اليوم؟

القطار قادم، والثلج يغطي قباب المدينة، كل شيء ينتظر ليبدأ،

أما قلبي فسيظل في انتظار عودتك المستحيلة،

القطار لم ينتظر طويلا، ظلت "دايانا" تغني بحرارة وبحزن، وهو لم تتحرك قدماه عن رصيف المحطة"(44).

<u>نص قصة "رحيل":</u> "ستمطر الليلة.. كم أتمنى أن تكوني معي لتبددي وحشة الليل.. وصوت الريح.. ما تعودت أن أنام ليلة ماطرة لوحدي..

دائما كنت أتمسك بأذيال قميصك.. وأحضنك.. وأشعر بدفء صدرك.. وأنسى كل صوت الريح.. لكنك بعيدة عني هذه الليلة الموحشة.

المطر آت..

البرد اشتد في غرفة نومي..

والمدفأة تعجز عن منح عظامي دفء صدرك..

ربما.. لا.. أعرف.. أنه المستحيل.. لن تعودي..

البرد يسري بأصابع قدمي.. وأطرافي لا تتحرك..

الريح تصفر في السماء..

والمدفأة انطفأت..

وأنت لا تجيبين ندائي..

ا.. لـر .. يـ .. ح .. ت .. عـ .. صـ .. فـ ..

أ .. خـ .. ا .. ف...

ألا .. نــ .. لــ .. تــ .. قــ .. ي .

....

....

.............................."(45).

2-2-1:لاشك أن أول ما يميز القصة القصيرة عند عبد الإله عبد القادر بالاختزال الفني، هو عبوره بشكل القول فيها منغلقة على نفسها إلى شكل قولها وسط أحضان القول الشعري عموما، وشكل القول الشعري "الحداثي"، العربي، الذي يطيب لدعاته ومريديه أن يميزوه باسم "قصيدة النثر"، خصوصا(46).

وبموازاة ذلك أو نتيجة له تتكامل الأعمال السردية لعبد الإله عبد القادر في جعل المتخيل الإبداعي متماه مع عنف وغرائبية الواقع، الواقعي، الحي، على نحو تزول فيه الحدود الافتراضية الحافة بين ثنائية الواقع والمتخيل(47)"، ما

يعني -في نهاية التشخيص- أن: **"فانتازيا" الواقع الخارجي، "الغرائبي" "العبثي"، المنتج لتقاطبات "اللامعقول" في الحياة، قبل الفن، هي التي جعلت المخيلة السردية لعبد الإله عبد القادر لا تنغلق على "نوع" أو "جنس" أدبي محدد المعالم، وإنما هي تصر على ممارسة لعبة "التجنيس" أو "التخلق" السردي خارج إطار الكتابة المعيارية الموصفة للقصة القصيرة أو الرواية"(48)، ولعل من بين ما يمكن أن نعلل به ذلك، أن الصيغ الموروثة عن الوعي الملحمي بالواقع، قد تراجعت، أو اختزلت في الصيغ المتشظية للواقع الإنساني في الشعر، وما إليه.**

وانطلاقا من ذلك فإن بلاغة القصة القصيرة عند عبد الإله عبد القادر عموما، ومن خلال هذين النموذجين، خصوصا، لا تكمن في براعة "تحبيك" و"تأزيم" الحدث الأساس أو الأحداث المتولدة، أو في تفريد أساليب بناء شخصية "بؤرية" أساس، أو في "تشخيص" و"أنسنة" "المكان" و"الزمن"، للتعبير بهما، أو في تذرع الكاتب بالقصة القصيرة للانحياز إلى صوت وجداني أو فكري أو حضاري، يريده أن يعلو في مجرى واقع الحياة، وإنما **تكمن في ملكة اختزال وتماهي كل هذه العناصر في بعضها أولا، وفي اختزال "وقعها" الفني الذي جعل قصة "رصيف" و"رحيل"، و"أوراق مبعثرة"(49)، و"صوت المغني"(50)، و"الباب"(51)، و"أحزان عازف السكسفون"(52)، الخ.. تفيض دفعة واحدة، بمفارقة نفي أو انتفاء الحياة، في قلب الحياة، ثانيا.**

2-2-2:وكما أسلفنا الإشارة فإن اللغة الإبداعية (الثانية)، هي التي حققت أعلى سقف للاختزال الفني في القصة القصيرة، عند عبد الإله عبد القادر، سواء أكان ذلك على مستوى طبيعة المادة المعجمية والطراز الأسلوبي، أم كان على مستوى الحمولة الدلالية الكثيفة.

وكمبدإ عام فإن من أخص خصائص اللغة الإبداعية في مجمل أعمال عبد الإله عبد القادر عموما، وفي قصصه القصيرة، خصوصا، والمجهرية الأقصر، على الأخص، **براعة صهر "اللغة التمثيلية" في "اللغة التعبيرية"، من حيث الطبيعة، وبالضرورة من حيث الوظيفة، ولذلك فبقدرما كانت هذه اللغة "مكثفة" في ماهية بنيتها، بقدرما كانت "مكثفة"، في علاقاتها الوظيفية، ومن ثمة، فهي لغة تستجيب لاستبصارات** (رومان ياكبسون) (Roman Jakobson)، حين رأى أن النص الأدبي خطاب: "تغلبت فيه الوظيفة الشعرية للكلام (..)، إذ ليست اللغة فيه مجرد قناة عبور الدلالات، وإنما هي غاية تستوقفنا لذاتها"(53).

والحال أن ما تستوقفا به اللغة في قصتي: "رصيف" و"رحيل"، هو كفاءتها في الاختزال الفني، المتماهي، كميا ونوعيا، في آن واحد، فقصة "رصيف" تتكون من 60 كلمة، ما بين أسماء وأفعال وروابط موقعية أو زمنية، ومن ثلاث فقرات مقلصة إلى أبعد الحدود، ولم يتجاوز زمن القراءة المتلفظة لها أكثر من دقيقة واحدة، وتتكون قصة "رحيل" مما لا يتجاوز 89 كلمة، موزعة على ثلاث فقرات لا يشغل زمن قراءتها المتلفظة أكثر من دقيقتين، في المدى، الأبطأ، الأقصى، وأزيد من دقيقة في المدى السريع، الأدنى.

إن هذا التناهي في الاختزال الكمي لمكون المحكي في العينتين السابقتين يتكافأ مع التناهي في الاختزال الكيفي، على نحو لم يعد المتلقي يميز فيه بين أول القول وآخره، وظاهره وباطنه، وذلك لأن البؤرة المقتنصة في القصتين هي بؤرة "رؤية" مفارقة النفي من الحياة، في قلب الحياة، ما جعل المبدع يختزل الكيان القصصي الافتراضي المظهر، في حالة التشبع بمحتمل القول المضمر الذي يشغل كل مساحة "ما وراء اللغة"(54)، ((méta-langage))، الأوسع والأشمل من مساحة النص القصصي المظهر، ولذلك فالذي يستوقف المتلقي في قصتي "رصيف" و"رحيل"، وما إليهما، ليس هو العلامات النصية المظهرة التي تحيل

على نفسها، و إنما تستوقفه وتغريه بمزيد من الاندماج والاستلذاذ والمسؤولية، العلامات النصية ، القصصية المظهرة، من حيث إحالتها على محمول متواري تذخره وتتوامض به الكلمات والجمل والتراكيب الأسلوبية المتدافعة، المشحونة بحمولة معنوية أثقل وزنا وأوسع حجما من حاملها، وتشي به، وتخفيه معا، علامات البياض النصي، القصدية، خصوصا في قصة "رحيل"، التي يذكرنا وجهها بقفاها المكتنز برائعة (بدر شاكر السياب) (1926-1964)، "رحل النهار"(55)، إذ هما معا، قصة "رحيل"، وقصيدة "رحل النهار"، تتعالقان، وتتعانقان في اتخاذ مكون العلامات النصية المظهرة، منطلقا للدخول في مجال محتمل "المضمر" الملتبس الذي يبدو هو "العائد عليه"، في هذين النصين، المتناصين أيضا، في إغراء المتلقي للدخول في مداريهما، استمتاعا بلذة البحث عن هذا المضمر، الذي يبدي ويصد، على نحو يبدو فيه المبدع ، متواطئا – ضمنا- مع المتلقي الذي لم يعد يقنعه دور "الشاهد" على مفارقة النفي من الحياة، في قلب الحياة، في كل الأعمال القصصية لعبد الإله عبد القادر، و إنما صار يطمح للتماهي مع عالم هذه المفارقة الكبرى، أي أن يجمع في آن واحد بين صوت "الشاهد"، وموقع "المشهود".

ومما تقدم يمكن أن نستخلص ما يأتي:

1- على مستوى الزمن البيداغوجي ، العملي المتصدر في وتيرة حركة الحياة أواخر القرن العشرين ، وفي بداية القرن الحادي والعشرين ، أتاحت أسلوبية الاختزال الفني في القصة القصيرة للمتلقي اقتصادا في الوقت وتكثيفا بكيفية القول ، وتبئيـرا للوعي الجمالي والفكري ، إذ تستطيع القصة القصيرة أن تجادل بأنها في المواقع الأريح والأجدى للقراء ، قياسا إلى غيرها من أشكال القول الأدبية الأخرى.

2- كشفت معاينة تقنية الاختزال الفني عند كل من أبي العيد دودو ، وعبد الإله عبد القادر ، عن تضاعف مسؤوليات المتلقي في إعادة إنتاج مقول القول ، وكيفيته معا ، في القصة القصيرة .

3- تستطيع القصة القصيرة ، عبر بلاغة الاختزال الفني ، أن تحاجج بأنها الأكثر إقناعا بمهارات امتصاص أو استكناه الحالات والمواقف والسلوكيات الوجودية ، الدرامية ، الموجودة في هوامش الحياة الاجتماعية والإنسانية ، أو على ضفافها ، أو المنتبذة في زوايا الظل فيها .

4- على أن الأهم ، إنما يتمثل في كفاءة الاختزال الفني عند أبي العيد دودو ، وعبد الإله عبد القادر ، لوقع حياتهما الأخص في الحياة الخاصة بمواقع وتجارب ورؤى جيليهما من المبدعين أو المثقفين الذين راهنوا على ضرورة الإرادة مقابل إرادة الضرورة . فبهذه الآلية استطاعت القصة القصيرة أن تذيب الحدود المرعية بين أشكال القول الأدبية ، ذات العلاقة الأقرب أو القريبة أو البعيدة ، أو الأبعد.

الهوامش والإحالات

(1)–أنظر – على سبيل المثال – المراجع التالية:

-Florence Goyet, *La Nouvelle,* 1870-1925, Presses Universitaires de France, Paris 1993, p.p. 15-43 / 61-78 / 91-105.

-شكري محمد عياد، القصة القصيرة في مصر "دراسة في تأصيل فن أدبي"، دار المعرفة، القاهرة 1979، ص: 11-21 / 31-78.

-صبري حافظ: "الخصائص البنائية للأقصوصة"، مجلة "فصول"، المجلد 2، عـ: 4، يوليو / سبتمبر 1982، القاهرة، ص: 19-31.

-ماري لويز براث: "القصة القصيرة، الطول والقصر"، ترجمة: محمود عياد، المرجع السابق، ص: 47-57.

-د.عبد الرحيم الكردي، البنية السردية للقصة القصيرة، مكتبة الآداب، القاهرة 2005، ص: 57-148.

(2)-فصول، السابق، ص: 306.

(3)-نفسه، ص: 307.

(4)-جيرالد برنس، المصطلح السردي، تر: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003، ص: 5.

(5)-القصة القصيرة من خلال تجاربهم، فصول (السابق) ص: 258-309.

-(6) -Florence Gayet, *La Nouvelle* (Ibid), p.p. 91-105.

(7)-لعل أكفأ ترجمة لهذا الكتاب، إلى اللغة العربية هي ترجمة أ.د.محمود الربيعي، "الصوت المنفرد"، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1969.

(8)-ماري لويز براث: "القصة القصيرة، الطول والقصر"، ترجمة: محمود عياد، فصول، السابق، ص: 51.

-(9) -Tzevetan Todorov, Critique de la critique, ed. du Seuil, Paris 1984, p.p. 106-107.

(10)-بخصوص العلاقة المتواشجة بين "السارد" و"المتلقي" و"القراءة" في القصة القصيرة، أنظر:

-Florence Goyen, *La Nouvelle* (Ibid), 1870-1925, p.p. 182-197.

(11)-عثمان بدري: "من مؤشرات رؤية الإغتراب في القصة القصيرة للكاتب العراقي عبد الإله عبد القادر"، مجلة "اللغة العربية"، المجلس الأعلى للغة العربية، عـ:8 صيف 2003، الجزائر، ص: 56-57.

(12)-فصول (السابق) ص: 303، وبخصوص القصة القصيرة والسينما، أنظر:

-Florence Gayet, *La Nouvelle* (Ibid), p.p. 239-244.

(13)-عثمان بدري، مجلة "اللغة العربية"، السابق، ص: 57.

(14)-صبري حافظ: "الخصائص البنائية للأقصوصة"، فصول، السابق ص: 31.

-(15) -Dominique Mangonneau, Pragmatique pour le Discours Littéraire, ed. Bordas, Paris 1990, p.p. 1-99 / 101-180.

(16)-نبيل راغب، موسوعة أدباء أمريكا، جـ: 1، دار المعارف بمصر، القاهرة 1979، ص: 109-116.

(17)-أحمد إبراهيم الهواري: "الرحيل إلى الأعماق، قراءة نقدية في قصص يحي حقي"، فصول (سا) ص: 59-71.

(18)-حلمي بدير، "القصة القصيرة عند نجيب محفوظ" فصول (سا) ص: 81-91.

(19)-ب.م. كرير شويك، "قصص يوسف إدريس، تحليل مضموني"، فصول (سا)، ص: 93-114.

(20)-ثناء أنس الوجود، "بنية الحداثة في قصص محمد مستجاب"، فصول، مجـ: 8، عـ: 1، 2، مايو 1989، ص: 174.

(21)-عثمان بدري، "وقع رؤية "التيه" في رواية "الجهجهون"، للكاتب عبد الإله عبد القادر"، مجلة "اللغة العربية"، المجلس الأعلى للغة العربية، عـ: 22، السداسي الأول 2009، ص: 120.

(22)-أحمد منور: "النظر في المرآة، قراءة في مجموعات أبي العيد دودو القصصية"، مجلة "اللغة العربية"، المجلس الأعلى للغة العربية، عـ: 1، خريف 2004، ص: 90.

(23)-أبو العيد دودو، من أعماق الجزائر، دار الأمة، الجزائر ، 1993، ص: 1-2.

(24)-تتكامل كل أعمال أبو العيد دودو القصصية، التقليدية، أو المبتكرة، في الإنتصار لصيغة "سلطة الثقافة" المتجذرة، التي تتغذى فيها الأصالة بالمعاصرة، وتتغذى المعاصرة بالأصالة، وفي المقاومة الساخرة لصيغة: "ثقافة السلطة"، التي تعتبر -في ما أقدر- هي مصدر كل "صور سلوكية" بالأجزاء الثلاثة.

(25)-نادية كامل: "الموباسانية في القصة القصيرة" فصول، مجـ: 2، عـ: 4، يوليو- سبتمبر 1982، القاهرة، ص: 187.

(26)-محجب الزهراني، موسوعة الأدب العربي السعودي الحديث، القصة القصيرة ، نصوص مختارة ودراسات ، دار المفردات ، الرياض، ص: 61-62. ولمزيد من الإلمام بالموضوع، أنظر:

-Florence Goyet, *La* Nouvelle, 1870-1925 (Ibid), p. p. 133-219.

وأنظر أيضا:

-شكري محمد عياد، القصة القصيرة في مصر "دراسة في تأصيل فن أدبي"، دار المعرفة، القاهرة 1979 ص: 11-21 / 31-78.

(27)-العربي الضيفاوي، النص الروائي الموازي، ترجمة: حسن الغالب، مجلة علامات، عـ: 31، المدينة الجديدة – مكناس، المغرب 2009 ص: 20-29.

(28)-أبو العيد دودو، صور سلوكية جـ 1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، ص: 33-36 / 37-40 / 59-61 / 103-107.

-أبو العيد دودو، صور سلوكية جـ 2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1990، ص: 5-9 / 11-14 / 23-27 / 37-48 / 123-148.

-أبو العيد دودو، من أعماق الجزائر، دار الأمة، الجزائر، 1993، ص: 3-8 / 25-27 / 28-39 / 99-142 / 153-169.

(29) -Gérard Genette, Figures 3. ed. Seuil, Paris 1971, p.p. 189-203.

(30)-أنظر –على سبيل المثال:

-أبو العيد دودو، صور سلوكية جـ 1 (سا) ص: 41-45 / 47-50 / 67-74 / 121-135 / 165-180.

-أبو العيد دودو، صور سلوكية جـ 2 (سا) ص: 23-27 / 37-59 / 89-108.

-أبو العيد دودو، من أعماق الجزائر (صور سلوكية) جـ 3 (سابق) ص: 12-14 / 15-17 / 37-39 / 43-45 / 90-94.

(31)-أبو العيد دودو، المصدر السابق، ص: 153-156.

(32)-نفسه، ص: 166-169.

(33)-نفسه، ص: 184-187.

(34)-في تقديري فإن "صور سلوكية" لأبي العيد دودو، ومجمل أعمال عبد الإله عبدالقادر، القصصية، مستلهمة من "ألف ليلة وليلة"، ومن أمشاج لا حصر لها من المحكيات المروية أو المكتوبة، ولأهمية "ألف ليلة وليلة"، أنظر:

-محسن جاسم الموسوي، مجتمع ألف ليلة وليلة، مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية، الإمارات العربية المتحدة 2007، ص: 19-140 / 143-187 / 487-524 / 527-550.

(35) -Florence Gayet, *La* Nouvelle, (Ibid), p. p. 28-78.

(36)-عبد الإله عبد القادر، الأعمال القصصية، مجـ: 1، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا 2000، ص: 259-271 / 283-300 / 303-336.

-عبد الإله عبد القادر، الأعمال القصصية، مجـ: 2 (سا)، ص: 63-109 / 115- 202 / 267-295.

-عبد الإله عبد القادر، مجموعة "نجمة ماركيز"، دار العين للنشر، القاهرة 2006 ص: 61-75 / 77-103.

(37)-عبد الإله عبد القادر، الأعمال القصصية مجـ: 1 (سا) ص: 15-50 / 89- 156.

-عبد الإله عبد القادر، الأعمال القصصية مجـ: 2 (سابق) ص: 31-59 / 61-99/ 187-220 / 223-235.

(38)-عبد الإله عبد القادر، "نجمة ماركيز" (سابق) ص: 5-43 / 61-75. (39)-عبد الإله عبد القادر، "أحزان عازف السكسفون"، دار العين للنشر، القاهرة 2008، ص: 5-14 / 15-19 / 31-39.

(40)- أنظر:

-Leo Huk, La Marque du Titre, ed. Du Mouton, Paris 1973, p.p. 2-20 / 27-57 / 99-124 / 177-184.

-Henri Mitterrand, Les Titres de Guye des Gars, in. Claude Douchet, Sociocritique, ed. Fend, Nathan, 1979 p.p. 91-104.

-Charles Grivèle, Production Del. Intérêt Romanesque. Ed. Mouton, Paris 1973, p.p. 166-184.

(41)-عثمان بدري، مجلة "اللغة العربية"، عـ 8، صيف 2003، ص: 59.

(42)-أمينة علي الزهراني، الذات في مواجهة العالم، "تجليات الاغتراب في القصة القصيرة في الجزيرة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2007، ص: 37-108 / 185-271.

(43)-عثمان بدري، "وقع رؤية التيه في رواية "الجهجهون"، للكاتب عبد الإله عبد القادر"، مجلة "اللغة العربية"، المجلس الأعلى للغة العربية، عـ: 22، السداسي الأول 2009، الجزائر، ص: 119-144.

(44)-عبد الإله عبد القادر، الأعمال القصصية، المجلد الأول (سا) ص: 23.

(45)-عبد الإله عبد القادر، نجمة ماركيز، العين للنشر، القاهرة (سا)، ص: 5-6.

(46)-إذا استأنسنا بما يروج له دعاة "قصيدة النثر"، من أن "الإيقاع" الشعري أوسع من "الوزن"، الكمي، الكلي أو الجزئي، الذي يتمثل في علم العروض العربي، فإن جزءا كبيرا من القصص القصيرة عند عبد الإله عبد القادر، يمكن إدراجه في "قصيدة النثر".

(47)-عثمان بدري، "وقع رؤية التيه في رواية "الجهجهون" للكاتب عبد الإله عبد القادر"، مجلة اللغة العربية، عـ: 22، السداسي الأول 2009، ص: 124.

(48)-عثمان بدري، المرجع السابق، ص: 124.

(49)- عبد الإله عبد القادر، الأعمال القصصية، المجلد الثاني (سا) ص: 41-59.

(50)-عبد الإله عبد القادر، نجمة ماركيز، (سا) ص: 55-59.

(51)-عبد الإله عبد القادر، أحزان عازف السكسفون (سا) ص: 5-10.

(52)- عبد الإله عبد القادر، أحزان عازف السكسفون، (سا) ص: 15-19.

(53)-عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية، نحو بديل ألسني في نقد الأدب، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس 1977، ص: 91 / 111.

(54) -Josette Rey-Devolve, Meta Language, le Robert, Paris 1978, p.p. 25-55 / 163-250 / 251-291.

(55)-بدر شاكر السياب، ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت – لبنان 1971، ص: 229-232.

كتاب البستان لابن مريم و عمل تحقيقه

لمحمد بن أبي شنب

إعداد : د بشير كُحيل
(ج. عنابة)

تقديم

تتوزع عناية العلامة محمد بن أبي شنب [1869/1929م]بين عدة مجالات يمكن أن **تؤسس لمشروع الخصوصية الثقافية** بكل توجهاته وأبعاده الآنية والمستقبلية . إنه مشروع تتداخل فيه الترجمة بعلم اللغة المقارن، والأدب المقارن ،كما يتداخل فيه الأدب الشعبي مع الأدب الفصيح . وفيه إعادة قراءة للتراث، باستحضاره وتوثيق نصوصه

فأما **العناية بالترجمة** فمردها إلى ما امتلكه من موهبة فذة في تعلمه لكثير من اللغات التي أكسبته تفوقا على أقرانه، وهي موهبة صقلتها خبرته بالنصوص، وترجمتها ترجمة تقوم على التعايش معها، وحسبه في هذا أنه لم يتلق دروسا في علم كان يعرف آنذاك بعلم الترجمة .

وأما جانب **المقارنة بنوعيه اللغوي والأدبي** فمرد ريادته فيه -في تقديرنا ، إلى ما كان يحيط بالناس آنذاك من إحساس بالقهر، نتيجة الأوضاع المزرية التي كانت تدفع بالأهالي إلى إثبات الوجود بقوة القلم حتى يثبتوا لأقرانهم من أبناء المستعمر أنهم متساوون في الفكر كما هم متساوون في الجانب الإنساني .

فأما أهم جانب تظهر فيه المساواة فهو هذا المجال الواسع من الإبداع الأدبي، وهذه الخصائص اللسانية المشتركة حينا أو المتباينة أحيانا أخرى، والتي نقف عليها من خلال البحث في أوج التشابه والاختلاف .

وأما العناية بالتراث العربي، ومنه تراث الجزائر- تحقيق كتاب ابن مريم- البستان في أولياء وعلماء تلمسان أنموذجا- فيبدو فيه الارتباط القوي بالوطن ، خاصة هذا التعلق بمحتوى الكتاب الذي يتراوح بين الثقافة الدينية التقليدية، والثقافة التي كان يحيط بها الناس رجل العلم الذي يتساوى مرتبة و إجلالا والرجل المتعبد .

- و إذا كان العلامة بن أبي شنب قد قام بتحقيق كتاب البستان، فإلى أي **حد نعتبره محققا، بالمفهوم الصحيح للتحقيق ؟**

لقد اقتضى منا ذلك العودة لمنهج التحقيق لمعرفة المراحل التي يترسمها المحقق حتى يستوفي عمله جميع الخطوات، ثم خلصنا في الختام إلى نتيجة فاصلة في هذا الأمر –

لقد تطلب منا ذلك اعتبار العودة للتراث، والتعامل معه على ضوء ما يؤرقنا من مشكلات الراهن، مع العناية في نفس الوقت- بمنهج التحقيق، اعتبرنا ذلك كله نوعا من **الوعي بالخصوصية الثقافية** ،

إننا إذ نقدم هذا العمل المتواضع نرجو أن يكون بمثابة الحافز لبقية الباحثين لكي يضيفوا إليه ما حقه أن يضاف، وأن يصوبوا فيه ما يرونه مستلزما للتصويب.

والله من وراء القصد.

أولا : مضمون الكتاب

يعد كتاب البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لابن مريم الشريف المليتي التلمساني من الكتب النفائس التي عكف العلامة محمد بن أبي شنب[(1)] على تحقيقها ونشرها، إذ تكمن أهميته في جانبين هامين هما :

- **الجانب التاريخي**: المتمثل في صلة مضمونه بأهم الأحداث التي مرت بها تلمسان إبان القرنين الثامن والتاسع الهجري، خاصة وأنها كانت تعد أهم الحواضر المغربية على الإطلاق، وقد خاضت في هذه الفترة حربا دامية ضد وباء الطاعون الذي أودى بحياة كثير من العلماء، كما تعرضت لحصار دام سبع سنين ذاقت فيه ويلات المجاعة والفقر والمهانة.

- **الجانب الثقافي**: الذي يتعلق بألوان المعارف وتنوعها، والمظهر الإيديولوجي [(2)]الذي يشكل البنى الفوقية لمجتمع يطغى فيه **الفكر الصوفي**، المرتبط بفكرة الولاية والكرامات، وهو فكر لا يكتفي بمجرد الإيمان، بل يتعداه إلى الممارسة الفعلية بإجهاد النفس، والتبرم بالآخر، وإيثار الخلوة على

[1]– قال الشيخ عبد الرحمن الجيلالي في التعريف به:" هو محمد بن العربي بن محمد أبي شنب، ولد يوم الثلاثاء سنة 1286 هـ الموافق لست وعشرين من شهر أكتوبر سنة 1869 م بفحص خارج مدينة المدية، وتعرف هذه الضاحية عندهم باسم (تاكبوا) أو –عين الذهب . " ينظر محمد بن أبي شنب حياته وآثاره ،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983 ،ص 13– وكانت وفاته –كما أثبت الشيخ وأجمعت عليه مؤلفات سيرته الذاتية– سنة1347 هـ 1929 م . حيث دفن بمقبرة عبد الرحمن الثعالبي بالجزائر .

[2] – يقول محمد سبيلا –خلال استنباطه لمفهوم الإيديولوجيا والحداثة– :" إذا تأملنا الكتابات المتعلقة بهذه الظاهرة نجد أن لفظ الإيديولوجيا يطلق إطلاقا واسعا على كل الظواهر العقدية قديما وحديثا إذ يتحدث الكثيرون عن الصراع الإيديولوجي في الإسلام والمسيحية وعن الصراع الإيديولوجي في الثقافة والحضارة الإغريقية دونما تساؤل أو حذر "– ينظر الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي ،ط1، بيروت، لبنان ص33

المشاركة، والتحلي بالصبر، والسعي لاكتساب المعرفة الأخروية، والاقتداء بمآثر السيد النبي (ص) والسلف الصالح من الصحابة والتابعين، وقد كان ذلك يكلفهم الرحلة في طلبه مشرقا ومغربا .

والكتاب يعد وثيقة هامة من الوثائق التي يمكن استثمارها في الوقت الراهن في مواجهة الغزو الفكري ، والدفاع عن الخصوصية الثقافية التي أصبحت في مهب ريح عاتية تعصف بكل المقومات الفكرية، وتمس كل مظاهر الحياة، الشيء الذي ينذر بالذوبان في بوتقة الثقافة المعاصرة - **ثقافة الحداثة وما بعد الحداثة** ([1]) - وما يحمله هذا المشروع من سلب لخصوصية الفرد والجماعة .ومن اختراق للبنى الفكرية المؤسسة للثقافة الإقليمية

إننا على يقين من أن الاعتداد بمضمون الكتاب في مواجهة الحداثة أو ما بعد الحداثة أمر سائغ لأكثر من سبب على رأسه ما يراه محمد عابد الجابري من أن الحداثة" في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه ب "المعاصرة " أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي " [(2)] .

[1]- يوضح بعض الباحثين الفرق بين مصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة خلال تحديده للمصطلح الأول بقوله :" **الحداثة** حركة انفصال ،إنها تقطع مع التراث والماضي ولكن لا لنبذه وإنما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد . ومن ثمة فهي اتصال وانفصال، استمرار وقطيعة، استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجية له . هذا الانفصال والاتصال تمارسه الحداثة حتى على نفسها، فما يسمى **ما بعد الحداثة** لا يمثل مرحلة تقع خارج الحداثة وبعدها إنه أقرب ما يكون إلى مراجعة الحداثة لنفسها لنقد بعض أسسها وتلوينها، فإذا ما غلب على دينامية الحداثة منطق الفصل والقطيعة فإن ذلك وسم المراحل الظافرة للحداثة في ذروتها لتعود إلى توسيع وتليين آليتها ابتداء من منتصف القرن العشرين " ينظر محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة–دفاتر فلسفية، نصوص مختارة (6)، ط3، دار توبقال، المغرب، 2008، التقديم .

[2] - التراث والحداثة دراسات ومناقشات (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، لبنان، 2006، ص، 16/15 .

معنى ذلك اعتقاد الإنسان في قدراته، ونجاعة سلاحه الذي ينوي أن يدخل به المعركة، معركة أشبه بمعارك العتق، وفك القيود، باعتبارها تمس وجوده وكيانه .

نقول ذلك معتقدين في النهاية أن مواكبة التقدم يجب أن نعد لها العدة الكافية، باستثمار الطاقات الفكرية، و إضفاء روح التجدد على الثقافة الإقليمية .

يصنف كتاب البستان ضمن كتب التراجم والأعلام التي يقدم المؤلفون على تأليفها وفاء لشخص من الأشخاص عادة ما تربطه بالمؤلف علاقة من العلاقات التي يقيمها الناس بين بعضهم البعض .

و يظهر أن ابن مريم ألف كتابه استجابة لطلب شخص كان أشار عليه بتأليف كتاب يجمع أولياء وعلماء تلمسان، قال في المقدمة :" أما بعد السلام عليكم أيها الأخ الأحب في ذات الله تعالى ورحمة الله تعالى وبركاته فقد طالعت ما أشرتم به علي من ذلك التأليف الأبرك المتضمن جمع أولياء تلمسان وفقهائها الأحياء منهم والأموات وجمع من كان بها وحوزها وعمالتها فأسعفتكم فيما طلبتم نسأله سبحانه وتعالى أن يكمله لكم وأن ينفعكم به خصوصا و ينفع به المسلمين عموما دنيا وأخرى[1]".

فللكتاب بهذا صلة بالجانبين الديني والعلمي، وهما بعدان روحيان لهما منزلتهما الخاصة في نفوس أهل المغرب منذ القديم و إلى يومنا هذا [2] .و يظهر أن

[1] - أبو عبد الله محمد بن أحمد، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق الشيخ محمد بن أبي شنب ،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ،1986، مقدمة المؤلف ،ص5 .

[2] - من ذلك إطلاق اسم الجامع وهو المكان الذي يتجمع فيه الناس لأداء فريضة الصلاة على المدرسة ،وهي المكان الذي يقوم على تعليم وتربية الناشئة . في منطقة عنابة.

المؤلف أعرض عن ذكر اسم هذا الأخ لغاية ربما تعود إلى خمول الذكر، أو عدم الانتساب إلى العلم، أو تلبية لطلب هذا الأخ .

قام المحقق بوضع فهارس للكتاب بدأها بتراجم الأولياء والعلماء متبعا فيها الترتيب الألفبائي للحروف، مبقيا –على الأرجح – عدد أولئك العلماء كما أحصاها المؤلف **وهو مائة وخمسة وستين عالما /165**، على الرغم من أنه-أي المؤلف - كان قد وجه النظر إلى أن عدد هؤلاء العلماء لا يحصيهم تعداد ، ولا يحيط بهم ذكر، وهو ما يفهم من قوله: " وحشرنا في زمرة هؤلاء السادات الأخيار أهل تلمسان وفقهائها لا يقدر أحد على إحصاء عددهم لكثرتهم نفعنا الله بهم، ولو رمنا استيفاء ذكرهم لضاقت الدفاتر عما انتهى إلينا خبرهم رضي الله عنهم أجمعين "[1] . إن كثرة العلماء يمكن اعتبارها -وفق تقدير ما -ظاهرة اجتماعية دالة على إنتاج المعرفة لا تقف عند حد الاستهلاك، بل تتعداه إلى الإبداع، وصياغة الأفكار على نحو متميز نستدل عليه من أصناف المعارف المختلفة المشار إليها في الكتاب .

من مثل: الأصول والمنطق والمعاني والبيان والعربية، والحساب، والعروض والقراءات السبع والتصوف، والشعر، والنحو، وشرح قصائد المدح النبوي [2]. والفقه، والحديث[3] .وعلم الكلام[4]

---

1 - ينظر البستان، ص307 .

2 – ينظر البستان ،ص 8 وما بعدها " بتصرف " .

3 – المصدر السابق، ص286 .

4 – المصدر السابق ،ص77. قال المؤلف في ترجمة محمد بن أبي مدين التلمساني :" محيي ما درس من علوم الشريعة علم الأعلام الحائز قصب السبق في المنقول والمعقول خصوصا علم الكلام، إذ لولاه لتلاشى علم الكلام بل علم المعقول بأسره بمغربنا ..." ينظر، البستان،ص 259 .

و إذا كان الكتاب يحظى بهذه الأهمية فإ ن المؤلف توخى الثقة فيمن يأخذ عنه الرواية، كقوله في بعض المواضع :"وسمعت ممن أثق به أنه صام [يقصد الحسن بن مخلوف بن مسعود الشهير بأبركان]شهر رمضان لا يأ كل في كل ليلة إلا أنجاصة واحدة "[1] نهجا على ما كان يأخذ به المتصوفة أنفسهم من تعذيب النفس، ومجاهدتها وكبح شهواتها اقتداء بما روي عن النبي (ص) .

وهو يقول في موضع آخر أنه اعتمد على **الفضلاء من العلماء** :" وحدثني جماعة من الفضلاء أنه كان [يقصد إبراهيم بن محمد المصمودي التلمساني] في ملازمته للجبل إذا وجد به نوار الربيع أمعن النظر في أنواعه وألوانه و إحكام صنعته فيغلبه الوجد والحال و يتواجد و يتبختر في كسائه ... "[2] والحقيقة أن المؤلف كان مدركا لطبيعة العلاقة التي من يفترض أن تنشأ بينه وبين المنتج الثاني للنص –أعني القارئ– فليس " المؤلف مجرد شخص .

إنه شخص يكتب و ينشر ولأنه متواجد خارج –النص وفي النص، فإنه يعتبر صلة بين الاثنين و يتحدد باعتباره شخصا واقعيا مسئولا اجتماعيا، ومنتجا لخطاب في نفس الوقت ،وبالنسبة للقارئ الذي لا يعرف الشخص الواقعي و إن كان يؤمن بوجوده، يتحدد المؤلف باعتباره الشخص القادر على إنتاج ذلك الخطاب، و يتصوره انطلاقا مما ينتجه "[3] .

1 – البستان ،ص 88 . قال القشيري :" ولهذا كان الجوع من صفات القوم وهو أحد أركان المجاهدة فإن أرباب السلوك تدرجوا إلى اعتياد الجوع والإمساك عن الأكل ووجدوا ينابيع الحكمة في الجوع وكثرت الحكايات عنهم في ذلك " . ينظر الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، د. ت .

2 - ينظر البستان ،ص66 .

3 - ينظر، فيليب لوغون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي ،ترجمة عمر حلي ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 1994 ،ص 24 ،25.

وتدليلا على صحة ذلك الإدراك الواعي إحساس المؤلف برد فعل قارئه، بتوجيه نظره إلى عدم الريبة في صحة ما يرويه أو ما ينتجه . إن الثقة عامل مهم من شأنه أن يجعل القارئ يقبل على قراءة الكتاب دون أن يرتاب في المعلومات أو يساوره الشك في الأخبار المروية .

ولم يهمل المؤلف ما كان متداولا من ألفاظ أهل تلمسان، إذ يورد ما كان يجرى به التداول اليومي في الوسط الاجتماعي ، من مثل قوله في العالم المشهور بأبركان :"وكان يحافظ أشد المحافظة على ما خلفته الأم من بعض لباسها، بل وعلى **الهيدورة** التي كانت تجلس عليها .. . "[1] علما أن الهيدورة تعني الجلود التي تتخذ للقعود، أو لأداء فريضة الصلاة . ولا يعلم بالتحديد من أية لغة انتقلت إلى لهجة أهل تلمسان . مثل **لفظ السباط** فيما يرويه عن الحسن بن مخلوف بن مسعود، الشهير بأبركان قال :" كان يتوضأ في صحراء يوما فإذا بأسد عظيم قد أقبل فبرك على **سباطه** فلما فرغ من وضوئه التفت إلى الأسد ... "[2] .ولفظ السباط من الألفاظ التي مازالت متداولة في أوساط المغاربة إلى هذا اليوم، على الرغم مما أخذه لفظ الحذاء من الذيوع وكثرة الاستعمال .

ولفظ لالة هو الآخر من الألفاظ المتداولة إلى يومنا هذا ،نرجح أنه من ألفاظ الأمازيغية ذات الاستعمال الواسع .وهو يورد لفظ " **لالة** " فيما يرويه عن محمد بن أحمد **الشريف المليتي** ،قال :" فقلت له يا والدي الله يرحم **لالة مريم** ترضى عني وتحلل لي ما خدمت علي وما أقرأتني "[3] . ومن ألفاظ أهل تلمسان- التي لاتزال على قيد الحياة- لفظ " **الكسكسو** " وردت ضمن ترجمة محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر التلمساني الشهير بالمقري، قال :" فرأيت

[1] - ينظر البستان ،ص 85 .
[2] - ينظر البستان ،ص74 .
[3] - ينظر، البستان ،ص268 .

النبي صلى الله عليه وسلم في المنام . فقال لي : **أطعمه الكسكسون** . فقال يقوله **هكذا بالنون** فصنعته له فكأنما جعلت له فيه الشفاء، فكان أبو القاسم يقوله بالنون ويخالف الناس في حذفه من هذا الاسم، ويقول لاأعدل عن لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم"[1] .

ونرجح أن محقق كتاب البستان قد أوحت له مثل هذه الألفاظ ووضعها بالتأليف في **الألفاظ الطليانية الدخيلة في لغة عامة الجزائر، وتأليف كتاب في بعض أمثال منظومة عامية، وترجمتها إلى الفرنسية طبعت بباريس سنة 1928م، والأمثال العامية السائرة بالمغرب العربي بالأقطار الثلاثة : الجزائر وتونس والمغرب وشرحها بالفرنسية في ثلاثة أجزاء وطبع في باريس سنة 1907.** [2]وهو انشغال يقع ضمن عنايته بالمقارنة بين العربية وغيرها من اللغات، يشكل مركز اهتمامه الذي تولد عنه مشروعه الضخم الذي أراد به أن **يخرج الأدب العربي من موقع المحلية الضيقة إلى أفق العالمية الرحب، والذي يتأسس على الترجمة والمقارنة وتحقيق التراث ونشره على نطاق واسع وحضور المؤتمرات العلمية للمستشرقين.**

وفي البستان إشارة للعملة المتداولة بقسنطينة آنذاك، **وهي الدرهم**، فقد جاء ضمن ترجمة أبي عبد الله محمد بن أحمد بن علي " أنه اشتد الغلاء في محلة أبي عنان بقسنطينة حتى بلغ **الفول ثمانية بدرهم** فعظم الحال "[3] إن ربط العملة بما كانت تمر به بلاد المغرب يشكل وثيقة هامة تعين على استحضار الذاكرة المطموسة استحضارا أمينا لا جناية فيه على البلاد أو على أهلها .

---

1 - البستان ،ص 158 ،159 .

2 - ينظر، عبد الرحمن الجيلالي، محمد بن أبي شنب حياته وآثاره ،ص35،36.

3 - البستان ،ص177.

إنه استحضار لحقبة زمنية تدل على انكماش الحياة ببلاد المغرب، وتدني مستوى المعيشة، مما ينذر برقة أحوال الناس، وضنك عيشهم .

وبكتاب البستان إشارة إلى بعض الطرق المتوخاة في التعليم، وهي الطريقة القائمة على **تكرار المسألة عدة مرات** بغية ترسيخها في ذهن المتعلم، وهي طريقة سقيمة على ما يبدو، وإن تكن لها بعض الفوائد، باعتبارها ترهق الذاكرة وتكد الذهن . ورد ضمن ترجمة أحمد بن محمد بن زكري ما نصه " وكان رضي الله عنه مشتغلا بالعلم والتدريس **يكرر المسألة الواحدة ثلاثة أيام أو أربعة حتى يفهمها الخاص والعام** وانتفع به المسلمون كلهم وجميع من يحضر مجلسه **إلا طالبا واحدا** لم يحصل شيئا، لأنه كان يقول كل يوم ابن زكري يعاود المسألة ولم يكن منه شئ ... "[1]" . إن التلقين بالتكرار يصنف ضمن الطرق التقليدية التي مازالت تتبع إلى يومنا هذا في دور الكتاتيب، وبعض المدارس التي يغلب عليها التقليد، وإن يكن الحكم على جدواها يقع ضمن النظرة الشمولية، لمجتمع تقليدي هو ا لآخر كما تختزله القراءة السطحية .

وثمة إشارات إلى بعض **الأجناس والديانات** التي كانت بتلمسان احتواها كتاب البستان، **مثل الترك، والعرب، والبربر، والنصارى، واليهود، والمسلمين**[2]، وهي ظاهرة دالة على **تعايش** بين مختلف المعتقدات والأعراق، وإن تكن بعض الإشارات موصولة بصور من المنازعات في نطاق ضيق .

---

1 - البستان ،ص41.

2 - البستان ،ص56 ،57، 187، وغيرها .

أو هي موصولة **بحادثة** تاريخية هامة- جاء في ترجمة محمد عبد الجبار بن ميمون بن هارون " وكان شاعرا ماهرا في الشعر وتوفي سنة 950 خمسين وتسعمائة في **عام أخذ النصارى تلمسان** دمرهم الله انتهى "[1].

إن ما يمكن استخلاصه بعد النظرة الفاحصة لمضمون كتاب البستان هو أنه يعد وثيقة هامة تعين المؤرخ والعالم، على السواء في التعرف على مجريات الحياة الاجتماعية والفكرية والعلمية لبلاد المغرب الأوسط، فإذا كان الكتاب ألف في تراجم الأولياء والعلماء، إلا أنه موصول ببعض الأحداث الجسام التي مر بها المجتمع التلمساني، كالإشارة إلى الحصار الذي استمر مدة سبع سنين[2]، وكاستيلاء النصارى على مدينة وهران، وكذكر ببعض العلماء الذين قضوا نحبهم **بداء الطاعون** الذي انتشر إذاك في بلاد المغرب، ومنها تلمسان ،وكألوان الثقافات المختلفة التي كانت سائدة آنذاك فيها، وهي ثقافات لم تكن متولدة عن عبقرية محلية تلمسانية بقدر ما هي امتداد للثقافة العربية الإسلامية[3].

ثانيا- عمل التحقيق :

يعتبر التحقيق منهجا من مناهج إعادة بعث التراث وإحيائه بمقاربة النصوص بالهيئة التي كانت عليها أثناء تدوينها من قبل مؤلفيها . وهي مهمة شاقة إن لم نقل إنها مستحلية، لتعذر إعادة النص إلى ما كان عليه أثناء ولادته،

---

1 - البستان ،ص 288 .

2 - البستان ،ص30 .

3 - نذكر ضمن هذا السياق كيف أن بعض العلماء كان يعنى بقراءة : فصل التصوف من كتاب **الشفاء لابن سينا، وتلخيص كتاب أرسطو لابن رشد.** البستان ص 165 . مما يعني أن هؤلاء العلماء كان لهم بعض الإسهام في الحفاظ على تراث أرسطو، ولا نستبعد أن تكون عنايتهم من ضمن ما مكن لمؤلفات هذا الفيلسوف الذيوع والانتشار داخل بيئة الأندلس، والبلاد الأوربية .

إن " تحقيق التراث عملية مركبة معقدة، قام بها العلماء على مر العصور، هذه العملية تقتضي إ خراج النص الأدبي[وغير الأدبي] كما صنعه مؤلفه أو في أقرب صورة قاله عليها"[1]

إن هذه الصعوبة [2] متأتية جراء تعرض النصوص إلى الطمس والتخريب الخ...

والتخريب ، والنهب والتصرف، ورسم الخطوط، والأسلوب الذي كتب به المخطوط، وطبيعة العلم الذي يعالجه، وإقدام من لا صلة له بالتحقيق على الزج بنفسه في هذا المسلك الضيق الذي يتطلب أمانة علمية، وطول صبر وأناة، ونكران للذات ومعاناة .

إن منهج التحقيق **له تاريخ مديد** -لكونه لا يختلف عن بقية المعارف أو المناهج اللغوية أو الأدبية - **مر خلاله بمراحل من الصقل والبناء، و التشذيب**

---

1 - د، عبد المجيد دياب، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره، منشورات سمير أبو داوود، المركز العربي للصحافة، أهلا، القاهرة، مصر، 1983 ،ص10 .

2 - يمكن إجمال تلك الصعوبات –كما يراها عبد السلام هارون– في النقاط التالية :

1- رداءة المخطوط، من حيث نوع الخط الذي كتب به، وهي أمور مرجعها إلى العيوب المتعلقة بوسيلة الكتابة .
2- رداءة المخطوط من حيث التحريف والتصحيف، أو مظاهر الطمس البادية على جسم المخطوط .
3- رداءة المخطوط من حيث تعرضه لعوامل البلى . وهي خاصية تشترك فيها جميع الكائنات الحية وغير الحية .
4- غرابة الموضوع الذي يعالجه المخطوط، مما ينجم عنه استغلاق حل رموزه، والوقوف على مقاصد مؤلفه .

غرابة المخطوط في لغته. ويتأتى ذلك نتيجة تفرد الكتاب بلغة تميزهم عن باقي الكتاب، ولعل أحسن مثال على هذا كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني ت 648 هـ .إذ كثيرا ما اشتكى المطلعون عليه قديما أو حديثا من صعوبة مرامي مؤلفه . ينظر، تحقيق النصوص ونشرها ،ط5، مكتبة السنة، القاهرة، مصر ،1410 هـ،ص 98 ،99 . "بتصرف "

والتهذيب إلى أن استقر على ما هو عليه في آخر مؤلفاته المتداولة بين الدارسين المختصين في الجامعات ومراكز الأبحاث . وهي فكرة يجب ألا تغيب على المهتمين بتطبيق هذا المنهج في المشرق العربي و في مغربه .

فلم تطبق جميع مراحله طفرة واحدة في فترة زمنية معينة، ولم يكن المشارقة هم السباقون – في الأوساط العلمية الأكاديمية على أقل تقدير- لتلقف هذا المنهج من علماء أوربا، وبالتحديد **المستشرقين الذين اتصلوا بالعالم العربي مغربه ومشرقه، وكانت غاياتهم متباينة من و راء تحقيق التراث العربي** ، خاصة وأن بعضهم أرسل ضمن بعثات التبشير و التنصير التي كانت تشرف عليها الكنيسة الأوربية .

إن هذا القناع الذي ارتداه علماء الاستشراق ، كان الغرض منه معرفة بنية العقلية العربية الإسلامية من الداخل، ومن ثم النفاذ إليها لتدمير بنيتها ،و السيطرة علي أصحابها حتى يستبدلوا تلك بالعقيدة النصرانية، ويأخذوا بمقومات الحضارة الأوربية التي قامت على تقديس المادة، وفصل الإنسان عن سياقه الإنساني الذي لا يمكن له أن يحيا بمعزل عنه.إنها حضارة تقوم على القمع كما كان يسميها فيلسوف الشباب " ماكيز " قمع الإنسان وسلبه من خصائصه الإنسانية، وتدمير كيانه الداخلي .

و إنه لمن الإنصاف أن نعترف لبعضهم الآخر بفضلهم على الثقافة العربية الإسلامية التي راحوا يسعون لتحقيق بعض مؤلفاتها، ونفض الغبار عنها، معترفين بما أسدته الحضارة الإسلامية من جليل الخدمات للثقافة الإنسانية بعد أن تمثلت حضارة اليونان وفارس والروم والهند، واختزلتها دون أن تولي ظهرها لتلك الحضارات، فقد لقب الفلاسفة العرب أرسطو " بالمعلم الأول " . والشواهد في هذا المقام أكثر من أن تحصى .

لقد كان من أجلّ ما قام به المستشرقون عقدهم للمؤتمرات العالمية التي يستدعى إليها العلماء المهتمون بالتحقيق سواء أكانوا من المستشرقين أم لم يكونوا " وتلقى فيها البحوث وتدور المناقشات، وقد كان لهذه المؤتمرات أثر واضح في نهضة التحقيق عند العرب، إذ كان من علماء الشرق الذين حضروا هذه المؤتمرات عبد الله فكري وأحمد زكي وأمين الخولي وعائشة عبد الرحمن وغيرهم ... "[1].

و مثل الجزائر في بعضها العلامة محمد بن أبي شنب [1869-1929م] – وكان فيما تحدثنا به سيرة حياته مخلصا لعلمه، متفانيا في خدمة بلده غير قانع بالقليل اليسير من المعارف ،يدلنا على ذلك كثرة تنقله بين البلدان شرقا وغربا من المغرب الأقصى إلى تونس وسوريا، و إنجلترا وفرنسا .

1- أسس المنهج : تتأسس المعارف مهما كانت طبيعتها على فكرة التجزئ من أجل تيسير نقلها وجعلها مستساغة لدي متقبليها، فلا يمكن أن نتصور نقلا يتم بصورة عشوائية، لا تراعى فيه فكرة المقدار أو المقياس، إنه نوع من النظام والتنظيم يكاد يكون لصيقا بالمعرفة وناموسا تسير على هديه جميع المعارف مهما كانت الغاية منها .

و إذا كان التحقيق منهجا له أصوله النظرية، ومجاله الإجرائي، فإن له مراحل لابد أن يتبعها المحقق، فيكون وفيا لها متحررا من جميع الأهواء، ساعيا

---

1 - ينظر د، عبد المجيد دياب، تحقيق التراث العربي ،ص196 .يذهب الدكتور عبد المجيد دياب إلى أن أول مؤتمر للمستشرقين " عقد ... بباريس سنة 1873 ثم توالت المؤتمرات وصارت تعقد دوريا كل ثلاث سنوات، وبلغ عدد الدورات ستا وعشرين دورة عقدت كلها في مدن أوربية ما عدا الدورة الثالثة والعشرين التي عقدت في تركيا سنة 1954 والدورة السادسة والعشرين التي عقدت في نيودلهي سنة 1964 وتقرر عقد الدورة التالية في أمريكا " ينظر المرجع السابق ،ص 196 ،197 .

إلى توفير أكبر قدر من الموضوعية لعمله . **إن تلك المراحل** يجملها الباحثون المختصون فيما يلي :

1-تحقيق عنوان الكتاب .

2-تحقيق اسم المؤلف .

3- تحقيق نسبة الكتاب .

4- تحقيق متن الكتاب حتى يظهر بقدر الإمكان مقاربا لنص مؤلفه .[(1)] .

وبديهي أن يقوم المحقق بإعطاء كل مرحلة حقها من التجريد حتى لا تظهر في عمله الثغرات التي لا حجة له في ظهورها مهما تذرع بالحجج .

إننا مضطرون للتذكير بأن منهج التحقيق مر بمراحل عديدة قبل أن يستقر به المقام في كتب المناهج الحالية، وبذلك يمكن تقييم عمل المحققين على ضوء الظروف المحيطة بهم والوسائل المتوفرة لديهم ،وطبيعة الفترة التاريخية التي أنجزوا فيها التحقيق .

فما حظ ابن أبي شنب من التوفيق في تحقيق كتاب ابن مريم البستان ؟ .

2 -**محمد بن أبي شنب محققا:** يمكن عد تحقيق كتاب البستان حلقة من حلقات مشروع ضخم نذر المحقق له نفسه منذ أن بدأ يحتك -فيما نرجح – **بالمستشرقين، وأخذ عنهم قواعد المنهج**، وربما وسع لديه هذا الاهتمام **تمكنه من عدة لغات** ([2]) أعانته على إدراك أسراره وخفاياه، كما ولدت لديه مهمة ترجمة

---

[1] - عبد السلام هارون، تحقيق النصوص ونشرها، ص42 .

[2] - كان العلامة ابن أبي شنب يتقن تسع لغات هي : العربية والفرنسية والإيطالية والإسبانية والألمانية واللاتينية والفارسية والتركية والعبرانية .ينظر البستان، التقديم ص6 .

النصوص، **والقيام بعديد المقارنات بين الآداب العربية وغيرها** من آداب الأمم الأخرى، بشكل قلما توفر لغيره من الباحثين في عصره وكان يبدو أن فكرة **إحياء التراث قد** أخذت قسطا وافرا من انشغاله، بحيث شكلت لديه هاجسا ظل يؤرقه طوال رحلته العلمية الشاقة بين دفات الكتب وفي أروقة المكتبات، وكان طموحه على ما هو محقق من خلال إنتاجه الغزير الوصول **بآداب اللغة العربية إلى مرتبة العالمية**، ولم يكن ذلك يحد من عزيمته في البحث عن الكتب النفائس، لتحقيق هذه الغاية.

فأما أهم الكتب التي قام بتحقيقها ونشرها فهي:

- عنوان الدراية في علماء بجاية، نشره بالجزائر سنة 1910.
- طبقات علماء إفريقية لأبي ذر الخشني مع ترجمة فرنسية.
- الذخيرة السنية في تاريخ الدول المرينية، نشره بالجزائر.

-كتاب البستان في علماء تلمسان لابن مريم، نشره بالجزائر.

إن ما يمكن ملاحظته على هذه المؤلفات هي أنها من تراث بلاد المغرب، خاصة الجزائر، وأنها لا تخرج عن كتب تراجم العلماء، وتاريخ الدول.

إننا لا نجافي الحقيقة إذا أطلقنا **صفة المحقق** على العلامة ابن أبي شنب تقديرا لأعماله الجليلة التي قام بها في هذا المجال، وأيضا لسبقه في هذا المضمار لكثير من أعلام التحقيق في المشرق .لكونه من العلماء الأوائل الذين مهدوا هذه الطريق، لبقية الأجيال اللاحقة، وأضاءوا لهم الدروب الوعرة والمسالك الضيقة.

3- تحقيق كتاب البستان :

أ- مقدمة التحقيق: قام ابن أبي شنب بتحقيق كتاب البستان ونشره سنة 1908 م بالجزائر([1]) حيث صدره **بمقدمة** : ضمنها عنوان الكتاب ،وهو : "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" ، واسم مؤلفه الشيخ أبي عبد الله بن أحمد الشهير بابن مريم الشريف المليتي أصلا التلمساني، ولم يغفل تبيان قيمة الكتاب بين كتب تراجم العلماء . ويظهر أن العلامة ابن أبي شنب استوفى بنية خطاب المقدمة التي دأب المحققون على البدء بها بين يدي النص الذي يريدون تحقيقه، إذ أعقب ذلك بقوله : بادرنا إلى طبعه لتعميم نفعه **وجمعنا منه نسخا** منها نسخة لمكتبة المدارس العليا الجزائرية محفوظة تحت عدد 2001، ونسختين للمكتبة الدولية الجزائرية محفوظتين تحت عدد 1736 و 1737 ونسخة للسيد وليام مارصي مدير المدرسة الجزائرية الدولية ونسخة للفقيه الشيخ ابن ددوش أحمد بن حامد قاضي معسكر الحالي ونسخة للفقيه الشيخ الحاج المختار بن الحاج محمد بن أبي القاسم الشريف من زاوية الهامل بقرب أبي سعادة ونسخة للعلامة سيدي علي بن الحاج موسى الإمام بمسجد ضريح سيدي عبد الرحمن الثعالبي بالجزائر ونسخة للفقيه السيد الوانوغي المفتي ببلد الأصنام وزيادة في تحري التصحيح **راجعنا بعض الأصول التي نقل عنها المؤلف** رحمه الله تعالى **مثل نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأبي العباس أحمد بابا** التنبكي السوداني، **وبغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد لأبي زكرياء** يحيى بن خلدون، **وروضة**

---

[1] - تصادف هذه السنة تأسيس جامعة القاهرة، وهي جامعة فؤاد الأول بمصر ونود أن نوجه النظر إلى أن ابن أبي شنب سافر في شهر جويلية إلى جامعة أوكسفورد Oxford بالمملكة المتحدة، لتمثيل الجزائر في **المؤتمر السابع للمستشرقين**، والتقى هناك بكبار الباحثين **أمثال محمد كرد علي رئيس المجمع العلمي السوري**، والدكتور طه حسين، والشيخ محمد عبد الرحمن الهندي، **والمستشرق مارجليوث، و المستشرق نالينو الإيطالي**.ينظر عبد الرحمن الجيلالي، محمد بن أبي شنب حياته وآثاره ،ص 22 ،23"بتصرف" .

النسرين في ذكر دولة بني مرين لأبي محمد عبد الله بن عمر الشهير ابن الأحمر، **وكتاب وفيات الخطيب القسنطيني** وغير ذلك .

ولم يكتف المحقق بذلك، بل استعان **بنسخة مقابلة على الأصول**، وهي نسخة أمده بها المستشرق بروفنسالي المدرس بكلية وهران، وغير ذلك من الكتب[1].

ولم تفته الإشارة إلى أسلوب المؤلف الذي يظهر أنه بذل جهدا مضنيا في إخراج كتابه، فجاء مستوفي شروط التأليف، ملما بكل جوانب الترجمات الواردة فيه " **مع سلامة العبارة ولطافة الأسلوب وحسن الإشارة**"[2] وهي تقاليد جرى عليها المحققون أثناء تعليقهم على متون الكتب، الغاية منها زيادة التعريف بمتن الكتاب من خلال خصائص أسلوب المؤلف.

إننا نعتقد أن المقدمة التي صدر بها التحقيق جاءت مستوفية الشروط لا تفتقر إلى العناصر التي اعتاد المحققون إيرادها في المقدمات[3] .

---

[1] - ينظر البستان، مقدمة المحقق، والبستان ،ص315 . " بتصرف " .

[2] - البستان ،ص 315

[3] - يمكن إجمال تلك العناصر فيما يلي :

1- " التعريف بمؤلف الكتاب تعريفا موجزا مفيدا يتناول مكانته العلمية وجهده في الكتاب، مع ذكر المصادر التي ترجمت له، وعدد مؤلفاته، والبرهنة على أن الكتاب مزور أو صحيح .

2- التعريف بالكتاب نفسه ومنزلته وطريقة معالجته والأشياء الجديدة التي يقدمها لنا،وعدد المؤلفات ...

3-يقوم المحقق بوصف الأصول الخطية التي اعتمد عليها في تحقيقه، وينبغي أن توصف كل النسخ، والنسخة التي اعتمد عليها في تحقيقه، وينبغي أن توصف كل النسخ، والنسخة التي اعتمد طبعا .بتفصيل تام، دون إغفال أي نسخ

حتى النسخ التي استبعدها، أو التي لن يستعين بها إلا في بضع مواضع وأن يبين العلاقة القائمة بين هذه النسخ كلما أمكن بوضع جدول نسب ،مع إثبات كل علامة بإيراد عدد من الأخطاء الخاصة المميزة ... " د، عبد المجيد ذياب، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره ،ص310 .

و يكفي أن يقابل الدارس بين مضموني المقدمتين ليدرك مدى الفروق الهينة بينهما، وهي فروق يمكن إرجاعها إلى مدى ما أصاب المنهج من تطور منذ عصر المحقق إلى يومنا هذا، من أمثلة تلك الفروق :

- أن ابن أبي شنب لم يشر إلى أن ابن مريم له مؤلفات عدا كتاب البستان .

- لم يعن المحقق بوصف النسخ المعتمدة في التحقيق، ولم يبين العلاقة بينها، واكتفى بالإشارة إليها .

ومهما يكن فإن هذا لا يرتقي إلى درجة التقصير العلمي الذي يقدح في عمل المحقق، و يسمه بالرديء، فجميع العناصر ما ثلة، شاخصة للعيان .

ب- تحقيق نص الكتاب : يلاحظ المتمعن في تحقيق النص أنه أخرج بشكل يغلب عليه التيسير لا يحتاج إلى عناء أثناء قراءته ، رغم أن الخط الذي كتب به هو خط المطابع التقليدية التي ظهرت خلال القرن المنصرم، فتاريخ طباعة الكتاب كما أثبت في آخره " صدر هذا الكتاب وكان ذلك بالمطبعة الثعالبية بالجزائر المحروسة المحمية لصاحبها أحمد بن مراد التركي وأخيه في غرة شهر رجب سنة 1327 هجرية ... " [(1)] ولم ينص المحقق على أن هذا الخط مغربي ترسم فيه بعض الحروف على صورة مخالفة للحروف المشرقية نذكر من ذلك –على سبيل المثال : حرف القاف، الذي يتم إعجامه بوضع نقطة واحدة من الأعلى، وحرف الفاء الذي يتم فيه الإعجام من أسفل ، ومن حروف الطباعة التي تمت بها الكتابة أنها لا تفرق بين همزة الوصل والقطع في بعض أوضاع الكلمات، و لا أثر فيها لعلامة المد في مثل قولنا : تآليف، وإن يكن ذلك في مواضع معدودة . والنص يخلو من الضبط ومن علامات الترقيم -التي

---

[1] - البستان ،ص315 .

تفتقر إليها أساليب الطباعة التقليدية-" وهي العلامات المطبعية الحديثة التي تفصل بين الجمل والعبارات، أو تدل على معنى الاستفهام أو التعجب وما يحمل عليهما .

وهي مقتبسة من نظام الطباعة ا لأوربي... وللترقيم منزلة كبيرة في تيسير فهم النصوص وتعيين معانيها، فرب فاصلة يؤدي فقدها إلى عكس المعنى المراد، أو زيادتها إلى عكسه أيضا، ولكنها إذا وضعت موضعها صح المعنى واستنار وزال ما به من الإبهام "[1] .

ولم يهمل المحقق الإشارة في الحواشي إلى مظان الفكرة بذكر النسخ المتضمنة لها، ينظر ،ص154، 155، 140 ،152، من كتاب البستان، على سبيل المثال . وعادة ما يثبت اختلاف النسخ بشأن لفظ أو صياغة من الصياغات، كإثباته في البسان بهامش ص 172 " (أ) –في رواية فينزلهم –" و إثباته في نفس الهامش " في رواية كثير الأدب على أهل السنة وفي أخرى كثير الوقوف على أهل السنة " انتهى .

وكان المحقق معتنيا بالمادة الشعرية في الكتاب، تحريا لزيادة ضبطها ، مثال ذلك إثباته في حاشية الصفحة 312 للملاحظات التالية : (أ –انظر هذين البيتين في ص 43 - (2)- في رواية وما ينفع وما ضر –(3) –في ثلاث **نسخ** الحواري وفي واحدة الكواري وفي أخرى الجواري فليحرر " انتهى .

وأما أرقام الصفحات التي رتب بها الكتاب فهي الأرقام الهندية، الجاري العمل بها في مطابع المشرق العربي. وهي أرقام بغلب على الظن أنها من تقنيات

[1] - عبد السلام محمد هارون، تحقيق النصوص ونشرها ،ص84 ،85 .

المطابع التقليدية التي مازال يجري العمل بها - خاصة في المطابع المشرقية- إلى يومنا هذا .

والكتاب لا نعثر به على الأخطاء المطبعية التي تشوه النص أو تحيل على معنى لم يكن من مقاصد المؤلف، أو تؤدي بالتالي إلى عيوب التحريف أو التصحيف، وأما **خطاب الترجمة أو السيرة الذاتية** - مضمون الكتاب –فتفاوت من ناحية الحجم، بحيث تراوح بين الطول والقصر. يقول عبد الرحمن طالب :" ومثلما تفاوتت التراجم في الطول، تفاوتت أيضا أهمية المعلومات المذكورة بها، فلم تزد بعض التراجم على بضع كلمات، ... "[(1)]

والدلائل على ذلك أكثر من أن تحصى منها ما ورد في البستان ،ص51 –في ترجمة " سيدي أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني قاضي تلمسان والد الحفيد العقباني وذكر شيخ الإسلام قاسم العقباني أنه توفي سنة 840 أربعين وثمانمائة بتلمسان " وفي صفحة 294 ما نصه " سيدي موسى النجار من فقهاء تلمسان المحدثين في عصره انتهى " . وما جاء في البستان ،ص 226 في ترجمة محمد بن البناء" كان شاعرا أديبا عالما محققا متخلقا ظريفا رحمه الله تعالى ورضي عنه " .

وقد فاقت ترجمة محمد بن أحمد بن علي بن يحيى بن علي[البستان ،ص 164 إلى ص 184]، هذه الترجمات جميعا يحيث قدر الفضاء الذي شغلته ب(20) صفحة

وعادة ما نجد المؤلف لا يترجم لبعض العلماء، لسبب ربما يعود إلى أن العالم خامل الذكر ،لم يبلغ درجة العالمية ، فهو لم يترجم لما بدأ اسمه بالخاء

[1] - ينظر البستان، تقديم بقلم عبد الرحمن طالب،4.

المعجمة، البستان ،ص 96، قال :" لم أجد من شيوخ تلمسان من اسمه خليل لكن أكتب في كتابي سيدي خليلا صاحب التوضيح والمختصر التماس بركته " .

فأما خليل بن إسحاق بن موسى، ورد ذكره بالبستان ،ص96 ،97 وما بعدها فهو على ما يبدو أصيل البلاد المصرية .

إن التفاوت نراه ماثلا بين مادة الشعر وبين نصوص الترجمات، إذ تراوح الشعر بين عدد الأبيات، فوصل بين الأبيات، والقصائد ، ومن الأمثلة على ذلك تفاوت قصائد إبراهيم بن محمد بن علي اللنتي التازي، الذي له قصيدة سماها بالحسام منها قوله –البستان ،ص 61 :

حسامي ومنهاجي القويم وشرعتي ومنجاي في الدارين من كل فتنة
محبة رب العالـمين وذكـــــــره على كل أ أحياني بقلبي ولهجتـــي

حيث بلغ عدد أبياتها ثمانية أبيات .

وقصيدة أخرى مطلعها :

أبت مهجتي إلا الولوع بمن تهوى فدع عنك لومي والنفوس وما تقوى

هوان الهوى عز وعذب أجاجه وعلقمه أحلى من المن والسلـــــوى

ومعلوم أن المحبة في هذا المقام هي محبة الخالق، لا المخلوق، وهي نوع من وسائل التقرب إليه، دالة على التشوق إليه، والشغف به لحد التوق إليه ،قال القشيري :" " أما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها من قلبه تلطف عن العبارة

وقد تحمل تلك الحالة على التعظيم له و إيثار رضاه وقلة الصبر عنه والاهتياج غليه وعدم القرار من دونه ووجود الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه ... "[1] .

ولا تتعدى أبيات القصيدة السالفة الذكر **سبعة أبيات** . وهي –بذلك تفوق قصيدة أخرى لنفس العالم – مطلعها [2] :

أما آن ارعواؤط عن شنار　　　كفى بالشيب زجرا عن عوار

أبعد الأربعين تروم هزلا　　　وهل بعد العشية من عوار

تصل أبياتها إحدى عشر بيتا .

إن ما يمكن استنتاجه من إيراد خطاب التراجم، الذي يصنف ضمن السرد القديم أن المؤلف كان يروم من وراء التأليف فيه تقديم صورة عن مجتمع مفعم بالإيمان، مغرق في عالم الصوفية- هو مجتمع تلمسان ،تظهر فيه الكرامات مرتبطة بالولاية.

ولم نر في المقابل أن المحقق تصرف في النص بالتغير بالزيادة فيه أو الإنقاص، بل كان شديد الأمانة أثناء إيراد المعلومة كما أتت في النسخ الأصول، بدليل أننا لا نعثر على تناقض أو تكرار فيها، فإذا أ شكلت عليه كلمة أو عبارة عاد إلى النسخ المعتمدة فدل على وضعها، وقابلها بأخواتها في مواضعها، كقوله في هامش ص168 من كتاب البستان :" (أ) – في بعض النسخ

---

[1] - ينظر البستان ،ص 423، 424 .

[2] - البستان ،ص 61، 62 .

والمنجم " .وقوله في البستان ص169 :" في بعض النسخ يسدد العقول في أسراره سردا بمهارة-(2) في رواية ومؤانستهم " .

ولقد تطلب التحقيق البحث عن نسخه المتناثرة هنا وهناك([1]) في مكتبات الجزائر،ومعسكر، وبوسعادة، والأصنام، ووهران .

ج- وضع الفهارس: يقع كتاب البستان في 315 صفحة إذا استثنينا **الفهارس الملحقة به** :و المقدر عددها **بأربعة فهارس** هي على التوالي :

الفهرست الأول في التراجم/ ص1 إلى ص 7 .

الفهرست الثاني في أسماء الرجال والنساء /ص 8 إلى ص36 .

الفهرست الثالث في أسماء الأماكن والبلدان والجبال والأنهار/ص37 إلى ص42 .

الفهرست الرابع في أسماء الكتب /ص43 إلى ص 63 .

قام المحقق في فهرست التراجم بترتيبها ترتيبا ألفبائا مبتديا -كما جرت عليه التسميات في العربية- باسم العالم أو كنيته، ثم لقبه أو شهرته التي اشتهر بها .

وأما فهرس الرجال والنساء فرتبه هو الآخر ترتيبا ألفبائيا، فدل على المواضع التي ورد فيها ذكر العلم من الرجال والنساء في الكتاب ، وعادة ما يكتفي بذكر لقب العلم دون ذكر اسمه، انظر على سبيل المثال -الخانة

[1] - قال الزمخشري في الولي :" " هو من تولى الله بالطاعة فتولاه الله بالكرامة، وقال تعالى :(وهو يتولى الصالحين) الأعراف 196، وقال :(ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون) يونس 62 ،63 ومن كانت هذه شمائله فهو بالضرورة لا يرائي ولا ينافق صديقه، وقليل ما هم " ينظر يحيى بن معاذ الرازي، جواهر التصوف ،ص 52 .

المخصصة للفهارس، البستان ،ص36 / الصنهاجي حيث ورد بالبستان ،ص 27 . بحيث لم يزد شيئا على ذكر لقبه .

والفهرس المخصص للأماكن والبلدان والجبال والأنهار، وقد أسقط فيه المحقق أماكن المغرب والمشرق وتلمسان بحجة كثرة ورودها، كما أثبت هو في هامش ص37 وهو حذف لا يؤثر في فهم مضمون الخطابات السردية .

وقد أثبت في هذا الفهرس مدنا مثل برقة، بجاية ،باب الزاوية، بغداد، البويرة، جبل أوراس، القاهرة ، وغيرها من الأعلام

وأما الفهرس الرابع، المخصص للكتب، وهو يشترك في نظام الترتيب مع بقية الفهارس كونها جميعا خاضعة للترتيب الألفبائي ، وقد ذكر فيه المحقق المؤلفات الواردة بمتن النص المحقق منها على سبيل المثال الأجرومية، إحياء علوم الدين للغزالي الإشارات لابن سينا ، الصالحين لابن مريم ،تفسير القرآن للرازي، توضيح ألفية ابن مالك، الدر والعقيان في دولة آل زيان، الرسالة القشيرية صحيح البخاري، العبر وديوان الخبر لابن خلدون، كتاب سيبويه، وغيرها من المؤلفات .

إن الكتب التي أحصاها المحقق في فهرسته تدلنا على نوع الثقافة التي وصلت تلمسان في مختلف المراحل التاريخية ، وهي مزيج من ثقافة بلاد المغرب- بما فيها تلمسان- وثقافة بلاد المشرق ،إنها ثقافة قامت على التماثل الروحي الذي استدعته النفوس، وأسهمت فيه عوامل منها رحلة أهل تلمسان

إلى المشرق بغرض أداء فريضة الحج، أو لطلب العلم، أو استقدام بعض العلماء من بيئات مشرقية أو مغربية للاستفادة منهم في مجال العلم والتعليم [1] .

ومعلوم أن للفهارس وظيفة لاتنكر في إضاءة جوانب النص المحقق، لكونها تسهل مقابلة النص قيد التحقيق بما تحتويه من معلومات تؤكد صحة متن النص المحقق و نسبه إلى كاتب دون غيره، يقول عبد السلام هارون:" إذ بدونها [أي الفهارس] تكون دراسة الكتب –ولا سيما القديمة منها –عسيرة كل العسر، فالفهارس تفتش ما في باطنها من خفيات يصعب التهدي إليها كما أنها معيار توزن به صحة نصوصها بمقابلة ما فيها من نظائر قد تكشف عن خطإ المحقق أو سهوه "([2]) .

إن وضع الفهارس يعد ضروريا باعتباره من مستلزمات العناية بالنص المحقق الذي يتطلب المراجعة بعد المراجعة للتأكد من سلامته، وأن المحقق لم يهمل أي شئ فيه، ويبدو أن هذا الوعي لم يفت ابن أبي شنب، فكان حريصا عليه، على الرغم من أنه لم بضع فهرسا للأشعار، يعين دارس الكتاب على معرفة المادة الشعرية الواردة بالكتاب تكون مرتبة القوافي بحسب حروف المعجم، وإن كانت تلك المادة هينة إذا ووزنت بنص الترجمات، وهي ترد ضمن النصوص ، ذلك أن الكتاب كتاب تراجم لعلماء وليس تراجم شعراء الغالب عليها أنها أشعار صوفية أو مدائح نبوية، أو هي في بعض الأغراض التي نظمت على شكل عقود، أو فرائض دينية .

[1] - فمن العلماء الذين لم يلدوا بتلمسان: يوسف بن عمر، ويوسف بن محمد المعروف بابن النحوي . ينظر البستان ،ص297 .

[2] - تحقيق النصوص ونشرها ،ص90 .

الخاتمة

إلى أي مدى نعتبر ابن أبي شنب محققا من خلال كتاب البستان ؟

لئن كان **منهج التحقيق** يشمل توثيق العنوان، وصحة نسبته إلى مؤلفه، وتحقيق اسم المؤلف، وأنه هو المؤلف الحقيقي وليس غيره، ثم تحقيق نص الكتاب بمحاولة رده إلى أقرب صورة كان عليها يوم وضعه مؤلفه ،وما يستتبع ذلك من مقابلة النسخ ببعضها البعض، وضبط النص ،ووضع التعليقات والفهارس . لئن كان التحقيق جامعا لكل ذلك ، **فإن محقق كتاب البستان استوفى جميع تلك الخطوات،** رغم بساطة وسائل الطباعة آنذاك، **ولا نبالغ إذا قلنا إنه رائد منهج التحقيق في العالم العربي قاطبة** قياسا للفترة التي أنجز فيها تحقيق كتاب الستان ونشره –وهي سنة 1908، وأيضا لما بدا في عمله من امتلاك لناصية المنهج - بخلاف ما يذهب إليه بعض الأساتذة المصريين في نصه على أن رائد التحقيق في العالم العربي هو أحمد زكي قال: " لعل أول نافخ في البوق على أحدث المناهج هو المغفور له أحمد زكي باشا(شيخ العروبة) **صاحب** مشروع إحياء الآداب العربية الذي قام بتحقيق كتاب نكت العميان سنة 1910 "[1] .

إن المشروع الهائل الذي أبي المحقق إلا أن يرسم خطوطه المترامية، والذي يبدو في محاولته إخراج الثقافة الوطنية إلى الوجود بتحقيقها ونشرها على نطاق واسع، تحدوه إرادة قوية لبلوغ ذلك، **تمثلت في معرفته لكثير من اللغات** التي

[1] - بنظر ، د،عبد المجيد دياب، تحقيق التراث،ص110.

وسعت وعيه بالفكر الإنساني عموما ، وعلى رأس تلك اللغات : **العربية و الفرنسية**، ذلك أن تلقف ابن أبي شنب لمنهج التحقيق كان بسبب من زمالته لأكبر علماء الاستشراق، وأيضا لتعلمه الفرنسية التي كانت الأداة المثلى لاكتساب المنهج، ولا نستبعد اطلاعه **على جهود المحدثين وإسهامهم في منهجية ضبط الحديث، وما انبثق عنه من علوم .**

إنه باصطلاح العصر رجل حداثي- بأتم معنى الكلمة- حداثي ، لأن الحداثة -ظاهرة زمانية ومكانية على حد قول الجابري - والدلائل على ذلك أكثر من أن تحصى بالإضافة إلى أن الحداثة لاتتخذ موقفا معاديا للتراث، مادامت تنشد التجدد، بحيث تشكل مع التشبث بالجذور **عملية الشهيق والزفير في جهاز التنفس الذي لا تستمر الحياة بدونه** . إنه ضمان لاستمرارية الحياة .

أفكار في الإصلاحات التربوية

أ د صـالح بلعيد
(ج تيزي وزو)

المقدمة

أحسّ بواجب تقديم أفكار علمية لما يجب أن تكون عليه منظومتنا التربوية في لاحق من إصلاحاتها، بتقديم الأفكار النقدية التي تعمل على الإثراء، بصفتي مدرّساً ووليَ التلميذ، وأعتبر نفسي من النخبة التي يجب أن تضع يدها في العجين في تقديم ما تراه في صالح التطوير والتفعيل التربوي من أجل رقي أفكار أولادنا الذين سوف يحاسبوننا على القدر البسيط ممّا أوتينا به من أفكار، فهل وظّفناها في خدمة الشأن العام. ومن هنا أقول كان عليّ إنتاج الأفكار، وعلى صاحب الأمر أن يصنع القرار، فها أنا أقدّم ما وسعني علمي في هذا المجال من خلال الملاحظات والتجارب والدراسات الميدانية في عملية التعليم بصفة عامة.

ومن دواعي الإصلاحات الفشل الذي مُنيت به السياسة التربوية في السنوات الأخيرة: شرخ بين المؤسّسات، عجز عن تمكين المتعلّم من سلامة اللغة، شلل في الإبداع، كلام مكرور، سرقات أدبية وعلمية، العيش في التاريخانية، تخريج البطّالين، ضعف المستوى المنحدر باستمرار، غياب الكفاءة المهنية والتقنية، فراغ في النهضة الثقافية، ملل ثقافي مخيف... وتعود الكثير من هذه النقائص والعوائق إلى التخلّف الثقافي في محتوى التربية والتعليم، دون إجراء تعديلات تمسّ الجوهر، ورغم ما عرفته المدرسة من إصلاحات، إلاّ أنّها كانت

حينية ومصطنعة، و إملاءات حملت شعارات واهية، ولم تعمل على سدّ المستوى المنحدر في كلّ اللغات التي تستعملها المدرسة، ولقد انعكس ذلك على النسيج الاجتماعي الجزائري الذي غرق في حمى الفرنسة، وفي ازدواجية متوحّشة، فأصبحنا نقلّد ولا نبدع وانعزلنا عن المجتمع العالمي الذي أصبح يشكّ في الشهادات التي تعطيها جامعاتنا. ولقد انزلقنا في كوارث كبيرة جعلتنا نغرق في بحيرة ماء راكدة، واستدعى الأمر ضرورة التفكير في إصلاحات جادة.

إذن يأتي هذا العمل ونحن نشهد إصلاحات تربوية، نعيد فيها فحص منظومتنا، ساعين لتخليصها من القيود التي تكبّلها، ولنتمكّن من خلق مواطن يحسّ بمواطنته؛ حتى يستطيع مواجهة العولمة وما تفرضه التحدّيات المعاصرة. هي أفكار ذات علاقة بالفعل التعليمي المعاصر، باستشراف مدرسة الغد التي نأمل أن تستفيد من أخطاء الماضي وهناته، فالماضي مضى ولا يُحاسب، لأنّه عرف مرحلة التأسيس لمدرسة جزائرية بإطارات أكثرها متعاونة، وبمناهج مستوردة؛ حيث عرفت المدرسة الجزائرية طريقة: مالك وزينة المعرّبة عن الفرنسية، وعرفت التعريب المرحلي، ثمّ إصلاحات سنة 1971 وعاشت المدرسة الجزائرية تجربة المدرسة الأساسية والتي عرفت طفرات تجريبية في المقاربة بالأهداف، وتأسّس المجلس الأعلى للتربية الذي قدّم دراسات وأفكاراً نوعية، ولم يأن لها أن ترى التطبيق، وطُوي ملف الماضي بنقائصه وبحسناته، بإصلاحات اللجنة الوطنية سنة 2003م.

ـ دور النخبة/ المثقف في الإصلاح: في البداية أقول: إنّ المواجهة بالكلام أفضل من السكوت على الفضائح، فعلى النخبة/ المثقف المساهمة في التأسيس للإصلاح، وأحسب أنّ المثقف/ النخبة في هذا العصر عليه أن يكون واعياً بالأمور الثقافية والسياسية، وأن يكون على صلة حميمية مع السلطة بغية إبداء المشورة فالنخبة مسؤولة عن صنع القرار، وهذا ما تفرضه استراتيجية العولمة،

ونريد نخبة لا تزرع الهزيمة، نخبة تبني خطابها على محاربة الرداءة، وتأخذ على عاتقها حمل الخطاب الثقافي الحامل للهوية الجزائرية، نخبة لا تبقى خارج التاريخ، بعيدة عن الحراك الجماعي للوطن، فعلى النخبة أن تتخلّى عن الدور الانهزامي الذي زرعته في نفسها، وتخرج من الأبراج العاجية التي تتصوّر فيها المدينة الفاضلة بعيدة عن الواقع. ومن هنا أؤّكد على الدور الذي يجب تحمّله في هذه الحقبة انطلاقاً من مسؤولية الانتماء، ومن خصوصية الاتّصاف بالمثقف النخبة.

نحن المثقفين الجزائريين نملك الأفكار، ونحمل العدّة، ولدينا استراتيجية ونظريات، فمن الحتمية الحضارية أن نتحمّل مسؤولياتنا تجاه هذه الإصلاحات بتبنيها و إبداء وجهات رأي، وينبغي علينا التخلّي عن العيش في الأبراج العاجية بالنزول إلى الميدان، والحضور القوي في كافة الفعاليات والتعاون مع السلطة؛ فهي جزء منّا، وينبغي مسح الصورة الموروثة بأنّ السلطة لا تمثل إلاّ العنف والبطش وانتهاك الحريات، أي ينبغي تصوّر علاقة جديدة بيننا وبين السلطة، علاقة متكافئة بين الطرفين، وعلاقة موازنة وتكامل. وعلى النخبة الجزائرية الدراسة الواسعة للبنية الحضارية والخصوصية التاريخية التي سمحت بإنتاج هذا المجتمع، والدراية المطّلعة بالواقع الاجتماعي الثقافي للبلد، والدراية الحقيقية بعالم اليوم الذي "يمثّل الآن ويعرض بفخر مشهد انهيار المنظومات الفكرية والسرديات الكبرى والأديان وتخلّي العقلانية عن دورها في قيادة العالم، إلى النظم السياسية والاقتصادية والإعلامية والعسكرية التي تجتمع تحت مسمّ جامع لها، تمثّل العلمانية الأميركية المعولمة مجاله الفكري، وتختصّ الديمقراطية بتمثيل جانبه السياسي، حين تمثل قيم السوق الحرّة والشركات

الكبرى جانبه الاقتصادي[1]". وعلى المثقف الوطني أن يكون على وعي بأنّ ثقافة المجتمع الجزائري ومؤسّساتها تتأسّس وتمارس على تأثيرات داخلية تأخذ في الحسبان بكلّ فعالية، وما سوف يعمل المثقف على تطويره وهو العمل على إصلاح المفاهيم، وما يتعلّق بالتربية والتعليم، وهذا أفضل من السكوت على العماء والخراب الثقافي، ونحن نملك حقّ إصلاحه لا البكاء عليه.

وترونني أؤكّد بالفعل والقوة على دور النخبة/ المثقف الذي يجب أن يحمل مشروعاً وطنياً بالضرورة، فهو صورة مصغّرة لمؤسّسة كبيرة، فكان عليه التأسيس لعناصر ومقدّمات ومقوّمات المشروع بعناصره الصيرورية والسيرورية لأدوات الحفر المعرفي الثقافي[2]. إنّ المثقف يحمل إشكالية النهضة، فعليه ألاّ يقف عند حدود الوصف والسرد والإحالة، فدوره الاكتشاف والحركة والإنقاذ، وكان عليه أن يعيد تجارب الإصلاح، ويتموقع في حدود تقديم البديل النوعي، وألاّ يتخلّى عن الساحة الثقافية والسياسية ولا يعيش في الهامش؛ لأنّ الطبيعة تكره الفراغ، فترك الكرسي شاغراً بالضرورة يُحجز ويتقدّم من يملأ الفراغ الصوري، فهو حاضر دون فعل.

ــ **فلسفة الإصلاح عند الشعوب المتقدّمة:** تُجري كلّ الشعوب إصلاحات تربوية، وتخضعها لقانون ولمنهج ولنظرية علمية تربوية تجريبية، لها صفة الشمول والامتداد الزماني والمكاني، ولها المريديون وتقبل التطوير. هكذا كلّما تحسّ بضرورة الإصلاح التربوي الذي يأتي بصورة عفوية أحياناً، وأحياناً تفرضه المستجدات والمجتمع المدني، ويُطرح الملف على الخصوص حالة تدنّي

[1]ــ عادل عبد الله، المثقف السياسي بين تصفية السلطة وحاجة المجتمع. لبنان: 2008، دار الفارابي، ص 29.

[2]ــ جمال الدين الخضور، ثقافة الاختزال، ط1. دمشق: 2009، دار الحصاد، ص 51.

المستوى اللغوي، أو حالة عدم مجاراة المدرسة لواقعها، وهنا ترفع النخبة التماساً إلى السلطة السياسية لتشخيص الواقع و إيجاد الحلول اللازمة لتلك الإشكالات، وتسميها **إصلاحات**. وعادة تكون العملية بالشكل التالي:

- يشخّص الوضع بالتوصيف الدقيق؛

- يسند ملف الإصلاحات للنخبة التي تتولّى إدارة جلسات الحوار؛

- يتعلّق الإصلاح باسم شخصية وطنية نخبة لها باب واسع في التربية؛

- ينزل الملف للحوار الوطني، ويكون على نطاق واسع، وينال المعلّم دوره في التشخيص ووضع الحلول؛

- تدار جلسات الحوار في إطار الهدوء والتشاور بين كلّ أطراف المجتمع؛

- تحدّد سلفاً قواعد الحوار، آخذة بالاعتبار اللغة الرسمية صفة التبجيل، ثمّ الأبعاد الوطنية والحضارية والمدنية والعلمية؛

- تتحدّد المعالم الكبرى لفلسفة تربوية إصلاحية؛

- تأخذ تلك الفلسفة أبعادا نظرية تربوية مشهود لها بالنجاح؛

- تقترح اللجنة/ النخبة الآجال المحدّدة للإصلاحات، باستعمال التخطيط التربوي؛

- تستخلص الأفكار العامة والطموحات والمرامي والغايات والملامح الكبرى للجيل القادم (25 سنة)؛

- يرفع الملف إلى القيادة السياسية للبلاد لتقرير ما تراه مناسباً، وقد تجري تعديل ما تراه ضرورياً؛

- يخرج ملف الإصلاح على شكل قوانين أو أوامر خاضعة للتطبيق، ويتعلّق بتخطيط السياسة اللغوية أو السياسة التربوية، أو إستراتيجية التربية.

وعلى العموم فإنّ الشعوب المتقدمة لا تقرّ الإصلاحات إلاّ بعد إخضاعها للتجربة على مستوى ضيق فإن أبانت عن نتائج جيّدة عمّمت، وإلا تبقى مجرد فكرة تحتاج إلى نظرة أخرى. والمهمّ أنّ ما يخضع للإصلاح يكون رصيناً وجيّداً، ويتابع بعد تعميمه لتحسينه أكثر.

ونرى من خلال هذا أنّ الشعوب تنظر إلى أبنائها على أنّهم تلاميذ وليسوا أرقاماً في الطاولة أو في سجل الحضور، وأنّ المعلّم له الكلمة في أخذ القرار، وتحفز المتعلّمين من خلال تزويدهم بمعلومات حول النجاح في أجزاء متعدّدة من المنهج، وتمكّنهم من تقييم طرائق تدريسهم والكتب التي يدرسونها وباقي جوانب العملية التعليمية، وتجعلهم يساهمون في التحسين المستمرّ للمنهج، والكشف عن مدى تقدّم برنامج المدرسة نحو تحقيق الأهداف المرسومة... فهل نأخذ العبرة بأن نبتعد عن نمطية مناهجنا وألا نستبعد المعلّم من عملية الإصلاح، وهو رأس العملية، وفي ذات الوقت يُجبر على توصيل ما وُجد في الكتاب دون معرفة انتقاداته وقناعاته وتحفّظاته وملاحظاته. معلمون يطبّقون برامج لا دور لهم في تصميمها وإنشائها، وهذا ما يضعف حماسهم ورضاهم عن مهنتهم.

كان عليّ في هذا المقام تذكير القارئ بأنّني **أحمل انتقادات بنّاءة** تجاه الإصلاحات المعاصرة بالتركز على مواد **اللغة العربية** وعلى كتب اللغة العربية بالخصوص، فأبدأ بالإطار العام للكتب التي أراها لم يخرج عن فحوى الكتب القديمة بمواضيع جيّدة، إلاّ أنّ مطبّق هذه المحتويات يحتاج إلى دراسة لسانية ليعرف ويدقّق معاني (السرد/ الحجاج/ الحكي/ استخلاص الوحدة العضوية...) كما نجد الكتب مكثّفة في مسائلها النّحوية والصرفية، لدرجة الإغراق في مسائل النّحو، وليس بوسع التلميذ استيعابها، وخاصة ما يتعلّق بالوظائف الإعرابية والعلاقات بين التراكيب، وأما الخلاصات فهي قائمة على الحدّ الأدنى

كأنّها تقدم لتلميذ سبق له أن نال نصيباً منها، فهي بمثابة التذكير، ويضاف أنّ تلك القواعد تخلو من الأمثلة الطبيعية التوضيحية، وما ورد أمثلة اصطناعية، فهي مجرّدة وغامضة يتعذّر على التلميذ إدراكها، ويعطي القواعد أعلى من مستوى المتعلّم. كما يضاف إلى هذا الجانب إهمال الكتب للإعراب؛ فهو خصيصة اللغة العربية، بل يعمل الإعراب على إكساب الرصيد المعرفي للتلميذ في إدراكه مواقع الكلم، وهذا ضروري في **اللغة الأمّ**، وغير مطلوب في **لغة أمّ،** لأنّها لا تحتاج إلى تعليم، وهذا ما لم يستطع المؤلفون التفريق بين اللغتين، ولذلك عاملوا العربية بمنهج اللغة الأجنبية دون أن ننسى أنّ المرجعية الثقافية لمعدّي المحتويات لم تكن تراثية، فلم يعودوا إلى التراث العربي الأصيل، فجاءت استنتاجاتهم خالية من المصطلحات التراثية، ومن الأصالة.

لا أنكر فضل الإصلاحات، وما قدّمته من توعية ونظرة جديدة، ولكن أنشد الأفضل، فما دعاني لكتابة هذا العمل ما وجدته من عيوب كثيرة في الكتب الجديدة، فلا بدّ من التشديد على النزعة العلمية التحكمية في بعض الأفكار، وكان من الممكن على الوزارة قبل تعميم الكتب أن تعرضها على مجمع اللغة العربية، أو على المجلس الأعلى للغة العربية لإبداء التوجيه والنصح، أو على الأقلّ تصحيح الأخطاء. فلا أخفي المعنيين بأنّ الكتب شابها الكثير من مواطن الضعف اللغوي للعربية الجميلة، فهل بعد خمسين سنة من الاستقلال لا نملك من يتقن العربية. وعلى العموم فإنّني أصبت بخيبة أمل في المنتظر الموعود الذي لم يكن في المستوى المطلوب، حيث إنّ الإسهامات لم تستطع تأدية المنتظر منها، فليس إنجازها على الوجه الأفضل إلاّ في حدود ضيّقة، مع أنّني أشهد بنوعية النصوص المختارة، وحداثة النظرة، والبعد عن صدق العاطفة، والأمور الافتراضية والصناعية، لكن يبقى الباحث ينشد الأحسن وهو سهل لو أنّ عمليات الإصلاح أخذت المجرى التشاركي لجميع الأطراف فكتب جديدة من

حيث الشكل لكن أصيبت بورم الانتفاخ[1]. ولم تنس الكتب التركيز على التمارين لكنّها لم تخرج عن التمارين التقليدية من مثل: ملء الفراغ/ الإجابة بنعم أو لا... كأنّها تعلّم العربية لغير الناطقين بها، فأين التمارين البنوية التي تربّي الملكة اللغوية، وتضع المتعلّم في حمام لغوي عليه أن يتصرّف ويضيف ويجد الحلول. إضافة إلى نقص الأمثلة النموذجية التي يحاكيها التلميذ. وعلى العموم فإنّه يجب العلم بأنّ اللغة أياً كانت هي علاقة إنسانية، تدرّس من زوايا عديدة، ومن مستويات مختلفة فكان على الكتب أن تظهر جوانب البلاغة بقوّة، بالإشارة إلى مواطن الاستفهام والاستنكار والنداء دون أداة النداء والشرط، ومختلف المتغيّرات التي يستدعيها الحال والمقام ومقتضى الحال. وأدعو إلى:

1ـ البعد عن الذاتية في وضع الكتاب المدرسي؛

2ـ مراجعة الكتب المدرسية في القريب العاجل بغية التدقيق أكثر؛

3ـ تطوير الكتب تطويراً نوعياً بالتصحيح والإضافة والحذف؛

4ـ إعادة ترتيب المحتويات ترتيباً تراتبياً؛

5ـ التقيّد بالمصطلحات الأصيلة، واختيار النصوص الأصيلة.

ـ **إصلاحات 2003**: إنّ إصلاحات 2003 لم تقم على فلسفة معيّنة؛ حيث يتطلّب ذلك اعتماد نظرية ديداكتيكية، وبعداً استراتيجياً، وتحديداً زمانياً، بعد تخطيط دقيق، فإصلاحات 2003 افتقرت للفلسفة والنظرية والتخطيط؛ حيث لا توجد نظرية خرجت بها لجنة الإصلاحات، فقد طوت ملفها دون معرفة الأعضاء لمجريات عملية الإصلاحات، **شهود ما رأوا شيئاً**، كما لم تعرف الصحافة الوطنية فحوى الإصلاحات، فقد تكتمّ على الملف، ويبقى هذا أحد النقاط التي

[1]ـــ محمد مختار العرباوي، وضع لغتنا من خلال كتب اللغة بالثانوي. تونس: 1991، ص 3.

كان يجب أن تكون واضحة، ففي العملية التعليمية وعملية التواصل نقرأ أنّ هناك مرسلاً ومستقبِلاً ورسالة، وردّ العملية بانقلاب المستقبِل مرسلاً، فهنا لا نجد العملية العكسية، إملاءات دون مناقشة وردّ فعل، أليس هذا ما يسميه عبد الدائم هو نهج اغتيال العقول والنفوس[1] أوامر لا تقوم على التشارك، اعتمدت مبدأ الاستقبال الذي يقوم على الخضوع والتنفيذ الآلي. أضف إلى ذلك أنّ واقع الإصلاحات التربوية تحتاج إلى منظومة شاملة للمجتمع، وإلى فلسفة وطنية قائمة على التحدّي الحضاري والعلمي والديداكتيكي، ويحتاج إلى تخطيط تربوي دقيق، إن لم نقل إلى إستراتيجية وطنية. فيشير الواقع إلى غياب الكثير من هذه الفلسفات التي عملت بها البلاد التي عرفت نفس المشاكل اللغوية، وتعافت بعدما سنّت منهجاً علمياً آخذاً في الحسبان قضايا الواقع اللغوي، باعتماد اللسانيات التطبيقية للتدخّل من أجل علاج ذلك الواقع.

إنّ الإصلاح التربوي ليس مداداً نضعه على الورق ليصبح مخطوطاً، ويجوز لنا تمزيق الورق فالإصلاح تثقيف وإنشاء وتكوين على التفكير الناقد، وعلى تربية مهارات الاتصال والقيم والأخلاقيات ودراسة التاريخ الوطني، وتنمية الاتّجاه العلمي في حلّ المشكلات، والسعي إلى إعداد التلاميذ لتتعامل مع المتغيّرات التي تحدثها التكنولوجيا الحديثة، والتحوّل من تعلّم يقوم على إعطاء المعلومة إلى تعليم للفهم والتعليم المستمرّ بغية التحسين الدائم. فهل وضعت مدرسة الإصلاحات في برنامجها ما حدّدته اليونسكو في مؤتمرها بالقاهرة حين لخّصت غايات التعليم في:

1ـ تعلّم لتعرفَ؛

2ـ تعلّم لتعملَ؛

[1]ـــ عبد الدائم عبد الله، نحو فلسفة تربوية عربية. بيروت: 1991، مركز دراسات الوحدة العربية.

3ـ تعلّم لتكونَ؛

4ـ تعلّم لتشارِكَ الآخرين.[1]".

وهكذا كان على المدرسة الجزائرية أن تتناول المسائل الخلافية بشكل عالمي شمولي، وتستخدم طريقة الجمع بين التخصّصات، وتهتم بالمجالات المعرفية التقنية وبعالم الحاسوب، دون أن تغمط حقّ الأبعاد بشكلها الكبير.

ـ **نقائص كتاب الإصلاحات**: بنظرة عامة، وبما أجريناه من دراسات حول الكتاب المدرسي بصفة عامة سجّلنا النقائص التالية:

⇐ **على المستوى النظري:**

1ـ استيراد النظريات دون تكييف؛

2ـ عدم اعتماد نظرية لغوية لسانية؛

3ـ تدخّل المركزية والقرار السياسي؛

4ـ عدم تحديد الجدول الزماني للتطبيق؛

5ـ عدم التكامل بين التربية والتعليم والمنظومات الأخرى؛

6ـ عدم الأخذ بالدراسات الميدانية المنجزة في المعاهد والجامعات الوطنية.

⇐ **على المستوى التطبيقي**: هنا يقع التركيز على الكتاب باعتباره الوسيلة الأساس التي يستعملها المتعلّم، فهل يتوفّر على آليات خدمة المتعلّم المعاصر. ولذا سجلنا النقائص التالية:

1ـ غياب الجمع بين الأبعاد الثقافية: الدينية + الحضارية + الوطنية؛

---

[1]ــ اليونسكو، التعليم ذلك الكنز المكنون. القاهرة: 1999، مطبوعات اليونسكو، ص 77.

2ـ غياب الجمع بين الأبعاد الجغرافية: العربية + الإفريقية + المتوسطية؛

3ـ قلّة تمثّل قيم المواطنة؛

4ـ كثرة الأخطاء التي شوّهت الكثير من الكتب؛

5ـ طغيان المواد النظرية على المواد التطبيقية؛

6ـ قلّة التدريبات وكثرة التلفيظ؛

7ـ وجود الماضوية والتاريخانية؛

8ـ قلّة توظيف المصطلحات المعاصرة؛

9ـ نقص استعمال اللغة في مقامات التواصل والحوار؛

ويمكن إجمال محتوى الكتاب أنّه يرسّخ الماضوية الداعية للملل، ولا يحمل على التعرّف على إكراهات الحاضر.

ـ ضرورة تطوير المنظومة التربوية: من الطبيعي أن تراجع المنظومة التربوية كلّ عشر سنوات على الأقلّ، ومن الأمر الجيّد أن تحدث تعديلات حينية حالة ما يوجد ما يستدعي ذلك، ولذلك أدعو إلى **المراجعة لا للتراجع، فنعم للتطوير لا للتغيير، ونعم للتواصل لا للقطيعة**؛ لأنّ من سنة الله في خلقه أنّ الأعمال تتكامل، وأنّ الحياة متواصلة عن طريق المزيد على السابق، وهذا ما عرفته الحضارة البشرية، فهي سلسلة من الأمواج تتنامى وتتطوّر وتأخذ المجرى الصحيح بفعل التطوير والتحسين. ومن هنا لا نستغرب الإصلاحات التي بادرت بها الدولة الجزائرية سنة 2003، فهذا فعل نبيل نتوق إليه ونحن ندرس في الجامعة، لأنّنا أحسسنا بأنّ الحراك الجماعي يتطلّب التطوير، ونعيش مغامرات العصر وما يعرفه من فعل العولمة، ونحن نتفرّج على الجمود، ونرمي اللوم على العربية ولم نسدّ الفراغ الذي يخلّصها من النقائص، ونرميها بالتخلّف، فلم نقدّم لها ما يزيد من شأنها "يعيش تعليم العربية فراغاً يوسّع الهوّة بين المجهود

والمردود في زمن العربية فيه أحوج ما تكون إلى مراجعة طرائق تعليمها وتطوير استراتيجيات توصيلها في ظلّ التجديدات التربوية، وعصر البدائل السريعة والمنافسة العنيفة التي تفرضها لغات الإنترنت[1]". وإنّ عصرنا يتطلّب المزيد من الحركة، واتّخاذ محرّك البحث السريع للمحافظة على الوضع الذي نحن عليه، فنحتاج إلى بناء تخطيطات واستراتيجيات، ورسم معالم المستقبل بدراسات نوعية حداثية، وهذا ما نرومه من خلال هذا المقترح الذي أرفعه إلى من يهمه الأمر. ورأيت أن تتمفصل محدّدات العمل في النقاط التالية:

1ـ الاهتمام باللغة الأمّ: اللغة الأمّ هي المقوّم الأساس، وهي الأمن والضامن لانسجام المجتمع واللغة أمن اجتماعي وتربوي، وهي الحامية لكيان ذات الأمة. لا يمكن نكران بأنّ في برامج اللغة العربية ماضوية تربوية منفرة، ماضوية تمجّد الأبطال، ولا تنظر إلى فعلهم، فكان لا بدّ من تخليصها من الجمود، وتحريرها من أغلال الماضي، والخروج من التاريخانية بتحيين الأحداث، والعيش في المعاصرة، واستشراف المستقبل، وفي ضوئها ينظر إلى قضايا المعلوميات والتكنولوجيا والنانوتكنولوجي، وعدم النظر إلى المستقبل من منظور الماضوية والتاريخانية، ولا يعني هذا القفز إلى المستقبل دون وعي الواقع، بل كان على المعدّين للبرامج إيلاء العربية العلمية المكانة في الكتاب المدرسي. وفي هذا المجال يجدر بنا الإشارة إلى ضرورة الانفتاح على اللغات الأجنبية، بعد استيفاء اللغة الأمّ في حدودها الضرورية، وإيلاء لغات أمّ مكانتها كلغات مكمّلة للغة الأمّ، ومواصلة تعميم استعمال اللغة الأمّ في جميع مراحل التعليم. وإنّه لا يكفي أن نقول بأنّ اللغة العربية لها الحضور في الكتاب المدرسي، ولكن فحوى ما تحمله من مضامين، ويضاف إلى ذلك عدم صيرورة التكامل في جانبها العلمي، فهي احتقار لها في عدم كتابة الرموز في عمليات

[1]ــ فتحي فارس + مجيد الشاربي، تعليمية اللغة العربية. تونس: 2003، سلسلة التربية، دار محمد علي للنشر، ص 5.

الهندسة والحساب والجبر، فهل العربية عاجزة عن كتابة الإحداثيات والخوارزميات وهي العشّ التي أنبتتها. مفارقة غريبة تجعل المتعلم لا يثق في لغته في أخذ العلوم.

2ـ مراجعة المحتويات الدراسية: بنظرة سريعة على الكتاب المعاصر نراه مليئاً بألفاظ السلطوية والخضوع؛ فألفاظه كلمات رنّانة لا تحتوي على مضمون معتبر، فنجد غلبة الألفاظ على المعاني وطغيان الشكل على المضمون، والشعارات على الدراسات، والمعارف النظرية على التطبيقية. فنرى عجز المدرسة عن تقديم بديل للمقرّرات القديمة التي لا تزال قديمة، وغياب المواد الحديثة كالتي تتحدّث عن البيئة والطاقة والماء والتنمية والمعلوماتية والمواطنة، وبصفة عامة نجد صلابة في المقرّرات وعجز المناهج عن وضع الحلول، وطغيان المركزية والعمل داخلها دون مراجعة ولا إبداء رأي. مواد فيها ملء رؤوس التلاميذ بكميات من الألفاظ حتى تصبح محفوظات تحتاج أن تُحشى في الدماغ؛ بمعنى أنّ التعليم يصبح لفظياً يحتاج إلى تحصيل واسترجاع تلك الألفاظ النظرية لا غير فمظاهر اللفظية في الكتاب وفي الأهداف التربوية كثيرة حتى تغلّب الشكل على الجوهر، واللفظ على المعنى، فأين تنمية التفكير العلمي والنقدي والتحليلي والإبداعي. ومن خلال هذا أقول: لا توجد وصفة جاهزة لمحتوى أو برنامج مثالي، بل هناك مواصفات عامة يستحسن أن تندرج فيها المحتويات الدراسية بمراعاة الآتي:

ـ مراعاة النصوص حسب العمر الزمني للمتعلّم، وتدرّج المحتويات اللغوية على نحو يتماشى ونمو الطفل؛

ـ اختيار النصوص الأصيلة التي تعمل على تربية الإبداع؛

ـ تمثّل تلك النصوص تمثلاً إبداعياً من قبل المعلّم؛

ـ تنويع مظان ومراجع النصوص؛

ـ اختيار النصوص التي تقدّس الهُوية الوطنية، والتي تراعي الأبعاد الدينية والحضارية والعلمية؛

ـ وضع كتاب مدرسي متنوّع؛ فيه نصوص إجبارية، ونصوص اختيارية.

وإذا تحدثنا عن المحتويات الدراسية يعني أنّنا نتحدّث عن المنهج الدراسي، فالمنهج روح العملية التربوية وقلب المدرسة، فكيف لهذا المنهج أن يكوّن مواطنا وهو غريب عن الوطن، فهو مثل السلعة المستوردة، لأنّه مستورد دون تكييف، منهج لا يؤدّي إلى تنمية شخصية التلميذ بشكل متوازن ومبدع. فالمناهج الحديثة توصي بضرورة الاهتمام بالمتعلم باعتباره فرداً يحتاج لتحقيق ذاته.

3ـ تعليم التربية على المواطنة: إنّ المواطنة متعددة الأبعاد، لكنّها لا تخرج عن الإحساس بالانتماء إلى ما يجعل المواطن لا يحسّ بالتهميش والإقصاء، وتجسّد فيه الغيرة والإخلاص من خلال المشاركة في الفعل الجماعي الذي يظهر هُوية الفرد. كما تعني الاستقامة والمشاركة في الخدمات الجماعية، وكما تعني التعددية الفكرية، واحترام الرأي المضاد والسماع له، واحترام الجار والمشاركة معه في الشأن المشترك مهما اختلفت التوّجهات واللغات والأهداف، وهي شبه تسيير محلي من خلال احترام القانون العام، وتأتي تجسيداً لفكرة الوطنية، وتعني كذلك المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وإبداء الرأي وصولاً إلى اتّخاذ القرار.

إنّ التربية المدرسية هي الوسيلة المثلى التي يتعلّم من خلالها الفرد معنى المواطنة وأشكال أدائها ومن هنا يقع التركيز على المعلّم الناجح الواعي المؤدّي لواجباته قبل طلب حقوقه، والتربية على المواطنة: هي غرس القيم ومفاهيم الشأن العام والتوجيه إلى إعداد وتحضير الفرد ليكون إيجابياً في الحياة. المواطنة مجموعة من المعارف والنشاطات التي تسمح للمتعلم بأن يعرف القيم الموجودة

في المجتمع، والتي يتفاعل معها ويحترمها، وهي توجّهه للمشاركة إيجابياً في الحياة بتأدية الواجبات وتحمّل المسؤوليات واتّخاذ القرار.

تتركّز المواطنة حول: حقوق الإنسان + الديمقراطية + التنمية + السلم. وهذه بدورها تؤدّي إلى التسامح والتضامن والتعاون، كما تعمل على إضفاء صفة المعرفة للواجبات والحقوق والمساواة والعدالة الاجتماعية، وتحمل المسؤولية. مواطن صالح يحترم القانون ويؤدّي الواجبات، ينتخب، يدفع الضرائب يحترم علمه، يقدّس رموزه، يبحث عن الشأن العام ويؤثره على الشأن الخاص، يضحّي من أجل وطنه، وعلى العموم فإنّ المواطنة تفيد في الأخير الاحترام وتبادل المنافع والتعايش، وتجسيد فعلي للمقول، ولقيَم المواطن، وتعني ضمّ الناس ليتعايشوا ويعيشوا مسالمين واعين بالقضايا المشتركة التي تجبرهم على تحمّل بعضهم البعض "من أجل خلق مجتمع متسامح وعادل على المستوى الوطني والدولي[1]". هذا من حيث التنظير، فهل استطاع الكتاب الجديد أن يأتي بنصوص تمجّد فعل المواطنة، وهل احتوت النصوص على ما يشير إلى ذلك، فنروم من الكتاب في مختلف اختصاصاته غرس مفهوم المواطنة الذي يؤدّي إلى الحوار والمشاركة وقبول الآخر، فالمواطنة هي الصفة المعاصرة للتعايش والحوار وقبول الآخر والتسامح وتبادل المنافع، وهذا هو المطلوب لإزالة النعرات الجهوية التي تظهر في واقعنا المعاصر بفعل الانغلاق، ونشدّد على أنّ النصوص يجب أن تأخذ مجراها المعاصر في التربية على المدنية.

4ـ مراجعة طرائق التدريس: إنّ الإصلاح يحتاج إلى مهارات، إلى معلّم متفاعل مع المهارات فهل تتوفّر مدارسنا على تلك المهارات، فهل يمكن لمحراث جديد أن يغوص في الأرض وتجرّه الوعل نحتاج إلى تطوير الطريقة الطاغية

[1]ــ جنادي لمياء "التصوّرات الاجتماعية للمواطنة عند أساتذة التعليم المتوسط" مجلة جامعة سكيكدة (مشكلات وقضايا المجتمع في الدراسات الاجتماعية). الجزائر: 2007، مطبعة دار الهدى بعين مليلة، ص 86.

وهي التلقين والمقاربة بالكفاءات لا تلتقي مع التلقين، والتلقين وظيفته الحفظ والتذكّر واسترجاع المحفوظ، كما أنّ أسلوب المحاضرة هو الطاغي في الجامعة باستبعاد التداريب والحوار والمناقشات. وإنّ التلقين طريقة تدريس الحالية تربي الاستبداد، وتشجع على الاتكالية والسلبية، وتساعد على ضعف قدرة التلاميذ على الفهم والتحليل وحلّ المشكلات والاستنتاج وحصر المتعلم في تلقّي المعلومات دون تصفيتها واختيار النافع منها، ولهذا تنشأ أجيال لا تُعمل العقل ولا تعتمد النقد والتحليل، فعقولها خزّانة معلومات تُستعاد وقت الحاجة دون إضافات، فأين تعليم التفكير إذا قمعنا الفكر، وكيف تعتمد طريقة جيّدة بكثرة التلاميذ في القسم، ألا يؤدّي ذلك إلى إعاقة الحوار والمناقشة والتجريب. هذا وغيره من المظاهر التي جعلت مدارسنا مراكز لإكساب السلبية واللامبالاة والخنوع.

5ـ **التخطيط التربوي**: يتطلّب التخطيط التربوي استكناه نظرية لغوية واضحة تأخذ في الحسبان مقام اللغة الأمّ واللغات الوطنية واللغات الأجنبية، ويكون لكلّ واحدة مقامها وميزانها، ولكل تخطيط أجل، فهناك الأجل الآني أو السريع، وهناك الأجل المتوسط، وهناك الطويل. إنّ التخطيط يشمل وبقوّة معطيات لغات المدرسة في تجلياتها الكبرى، ويتطلّب هندسة علمية من النخبة التي ترى الآفاق وتخطط لما يجب أن يكون، وهذا ما نفتقده في واقعنا التربوي، فأين التخطيط التربوي، وأين السياسة التربوية، فهل خططنا للآماد الثلاثة، ومتى تستطيع مدارسنا أن تساوي بين التعليم والتفكير، فهل فاقد الشيء يستطيع أن يعطيك ما يفتقده؟ كنّا ننتظر من التخطيط التربوي استشراف ملامح رجل 2028 بعد 25 سنة، كيف يكون رجل المستقبل، ماذا يحمل من حمولة فكرية هذا الشخص المستقبلي.

إنّ التركيز على التخطيط التربوي يعني أن يكون هناك:

1ـ تحديد الآماد الثلاثة بشكل واضح؛

2ـ وضوح الأهداف، مهما اختلفت الطرق المؤدية لتحقيقها؛

3ـ العمل على تجسيد التخطيط من قبل مؤسّسات الدولة؛

4ـ استشراف المستقبل في ظلّ التخطيط الذي لا يراجع في أبعاده؛

5ـ الأخذ في الحسبان عمليات التقويم والمتابعة.

6ـ **التقويم**: يتطلّب شمولية وضرورة بنائه على وسائل وأدوات متنوّعة، ولا يبقى اقتصاره على الامتحانات، والتقويم عندنا امتحان وهو وسيلة تسلطية ينتظره التلميذ برعب شديد، وما إن يجتاز امتحاناً حتى يلحقه الثاني والثالث والرابع والعاشر... ولا يستريح منها إلاّ في نهاية شهر مايو، فهناك يتنفس الصعداء؛ لأنّه اجتاز مرحلة من أصعب المراحل في حياته، بل اجتاز مرحلة العذاب بصورة من الصور. وإنّ الذي يهمّ في هذه النقطة الإقرار بضرورة تطوير قياس القدرات العقلية للطفل، بالابتعاد عن الحفظ والتذكر، وهذا ما تمقته المقاربة بالكفاءات، والتركيز على عمليات التطبيق والتركيب والتحليل والتقييم الذاتي. إنّ التقويم عملية من عمليات المتابعة الفعلية لمكتسبات المتعلّم، فيحتاج أن يكون دائماً ومتنوعاً، ويأخذ في الحسبان الجانب الإبداعي، وعمليات التفاعل، وما ينجزه المتعلّم من فعل الإضافات، ويحتاج إلى تشجيع أطراف عمليات التعلّم، وهذا ما يخلق لنا أجيالاً متكاملة لها صفة القيادة والمبادرة والاعتماد على النفس.

7ـ **البحث التربوي**: إنّ البحث التربوي ليس قشرة زائفة كما يقول العاجزون، بل هو من بحوث التأسيس، يتطلّب الحرية الأكاديمية، ولا يعني غياب القيود والغياب عن النشاطات والتدريس، بل نعني به إقرار روح المبادرات التي تتنامى في ظلّ الحرية، وتضعف ويضمر مفعولها في مناخ الكبت. إنّ البحث التربوي يؤدّي إلى الابتعاد عن اجترار المعرفة وخزنها، وعدم تغليب الألفاظ على الأشياء وعدم تقديم الجدل على المنهج، وعدم إيثار التقليد على التجديد،

كما يؤسّس لنخبة مدمجة تكره التغريب، ونحن نرى نخبتنا تقبل التغريب، ونجد الكثير منها ضعيفة مهزوزة الثقة بنفسها وبوطنها فبدلاً من أن تتفاعل مع بيئتها وتعمل على إيجاد الحلول، نراها تغترب وتهاجر وتسجل تبعية وانهزاماً وهذا ما يزيد الشباب اغتراباً عندما يرون نخبة بلادهم تهرب وعاجزة عن المشاركة الإيجابية في تقديم الحلول واتّخاذ القرار المستقل. وما يمكن تأكيده في هذا المجال تلك القطيعة أو الشرخ الموجود بين الأبحاث الأكاديمية التي تنجزها المعاهد الجامعات، والفعل التهميشي الذي تلقاه من المطبّقين الفعليين في وزارة التربية التي لا تولي أية أهمية لما يقدم في الجامعة، فهل نردم لاحقاً هذه الفجوة التي تعمل على فصل التنظير عن التطبيق.

8ـ **تأجيل تدريس اللغة الأجنبية:** لماذا أرجّح مقولة تأخير تعليم اللغة الأجنبية إلى السنة الرابعة ابتدائي أو فما فوق: باختصار شديد فأنا أرجّح تأجيل تدريس اللغات الأجنبية إلى سنّ الرابعة أو إلى مرحلة التعليم المتوسط، والغرض من كلّ هذا هو تمكين التلميذ من اللغة الأمّ تمكيناً لا يمكن أن تزاحمها لغة أخرى، واستناداً إلى كثير من الشعوب المتقدّمة التي تعمل بهذه الفكرة، ويمكن إجمال حجج هذا الرأي في ما يلي:

1ـ تمكين التلميذ من استعمال لغة آحاد بصفة تلقائية استعمالاً يكفل له التعبير عن مختلف أغراضه؛

2ـ إدراك خلال السنوات الأولى من المرحلة الابتدائية مختلف التراكيب النّحوية والصيغ الصرفية الضرورية؛

3ـ توظيف اللغة بعفوية بالتمييز بين مستويات الأساليب التعبيرية، وأن يعبّر بلغته الأمّ ويحسب ويحادث؛

4ـ عدم حصول التضارب والتداخل/ الدخل في ذهن التلميذ في هذه المرحلة الهامة بين اللغات التي يستخدمها لاحقاً.

9ـ المدرسة الجزائرية المنشودة: مدرسة جزائرية بقيم وطنية وأبعاد حضارية حداثية، مدرسة تتسلّح بقيم المواطنة، والحضارة ومعطيات العصر، مدرسة لا تعيد إنتاج الفشل والتسلّط و إضعاف النظام التربوي، مدرسة تفكّر في كيفية إخراج المتعلّم من التغريب والإعاقة الإبداعية، و إبعاده من الملل مدرسة تنبذ ضعف الحرية الأكاديمية والماضية والتاريخانية والتسليع التربوي وآثار اللفظية مدرسة تبني التعليم التشاركي الحواري، و إشراك المتعلّم في عملية الوصول إلى المعرفة، وتسعى لتنويع مصادرها، مدرسة تقيم شراكة في الإشراف التربوي، وتبتعد عن التسلّط الإداري، ولا يكون فيها الإشراف الإداري سلطة تفتيشية تسلطية، مدرسة تعطي هامشاً كبيراً وواسعاً للفاعلين التربويين في الإبداع والظهور بالقدرات والكفاءات والتنافس النزيه، مدرسة تقرّ بإنسانية التلميذ والمعلّم، فهما ليسا أرقاماً تستدلّ بهما على العدد، بل هما شخصان لهما مؤهّلاتهما وخصوصياتهما، ولهما طموحهما وأهدافهما، شخصان بما يقدّمانه لوطنهما، مدرسة تبتعد عن التسليع التربوي؛ فالتربية ليست بضاعة ولا يجب أن تدخل فيها المضاربات على صنع الكتاب المدرسي، أو غلبة النظرة الربحية على التعليم؛ بحيث تصبح الخدمة التعليمية سلعة، مدرسة تبتعد عن المضاربات، وبيع رخص فتح المدارس ومضاربات في التوظيف، مدرسة تحصل فيها الخدمة التعليمية الجيّدة دون مقابل، وهذا إقرار لمجانية التعليم.

الخاتمة

يجب أن يقرّ في فكرنا بأنّ الخطأ في التربية أعظم من الخطإ الذي يحدثه الطبيب في ممرضه، خطأ التربية يعلق بجيل كامل، فيمسّ الفرد والمجتمع، ومن هنا يجب استشعار الأمر بضرورة الحذر ثمّ الحذر من صنع قرار يهدم الأمّة، ويخرّب عقول شبابنا، ولذا نأمل أن ينزل ملف المنظومة التربية للحوار والمناقشة، ويمسّ كلّ أطراف العملية التعليمية، ويتّخذ عند ذلك القرار المجسّد لطموح الشعب الجزائري. وإنّ المواطنة لا يمكن أن تعيش في ظلّ نظام جاهز لم ينزل لأولي الأمر ولم تجرَ حوله حوارات فلا تنجح الإصلاحات في ظلّ أوامر مفادها (طبّق فقط) ذلك ما يسهم في إعاقة تحقيق أهدافها، وهي نوع من السلطوية التي تنتج معلّمين متسلّطين، وبدورهم ينتجون تلاميذ متسلّطين أترانا ما نزال نريد صنع طفل منقاد خاضع، والذي لا يعارض أبداً، ولا يجرؤ على المناقشة، ونرى أنّ التعامل مع هذا الشخص بدءاً من بيته إلى المدرسة والجامعة وسائر المؤسّسات يتمّ في بعض الأحيان بطريقة سلطوية جامدة دون مناقشة، حتى باتت القضية تنذر برسم معالم شخص نموذجي آلي عليه السمع والطاعة. وأقول لمن يهمّهم الأمر: عليكم باستشعار الخطر الداهم القادم، فأنشؤوا المؤسّسات التي تأخذ القرار، واجعلوا الحوار والتحاور مبدأً للتشارك الاجتماعي، وأشيعوا الأمن اللغوي، وافشوا السلام الاجتماعي في المؤسّسات، واعملوا على تحقيق الإصلاح الشمولي في عملية اتّخاذ القرارات السياسية وصيانة الحقوق والحريات، وهذا كلّه يمكن تحقيقه إذا وقع الاهتمام بإصلاح منظومتنا التربوية، وتحريرها من الماضوية والمركزية.

المقترحات:

هي مجرّد توصيات نرفعها لمن يعنيه الأمر في تحسين عملية التعليم، فأدعو إلى مواكبة التحوّلات العالمية، وتكييف العربية بوصفها لغة الانتماء والهُوية، مع هذه الفتوح المتسارعة في مشهد التواصل الإنساني، ومن الضروري بمكان التخلّص من الإرث الاستعماري في مجال التعليم. وأدعو على وجه الخصوص إلى:

- متابعة تدريس المواد العلمية بالعربية؛
- متابعة متسارعة لمحو الأمية؛
- سنّ قوانين تعتزّ بالهُوية الوطنية؛
- تحقيق المساواة والعدالة للجميع؛
- تكفاؤ الفرص لكلّ التلاميذ، وخاصة للمتفوقين؛
- محاربة النظرة الدونية للمرأة؛
- مساهمة القطاع الخاص في دعم التعليم؛
- الإغداق المادي على البحث اللغوي والبحث التربوي خاصة؛
- تأهيل مدارس الريف.

أسئلة حول مفهوم مصطلح حوار الحضارات ؟!

الدّكتور محمد بن قاسم
ناصر بوحجام (ج. باتنة)

مُقـدّمة

تعالت أصوات كثيرة، متعدّدة الألوان والأشكال من هنا وهناك، تنادي بالحوار بين الحضارات، وعقدت ندوات، وأقيمت مؤتمرات، وكتبت مقالات... كلّها تركّز على التّعاون بين الشّعوب، وتحثّ على التّواصل الثّقافي. الهدف المعلن كان إزالة مظاهر التّوتّر والصّدام، وإتاحة فرص التّقارب والتّآلف والتّجاور، ومدّ جسور التّعاون واحترام الهويّات الثّقافية الخاصّة، وتقدير مكانة الحضارات المتنوّعة. أمّا الغايات المنشودة، والمخطّطات المعدّة فهي في حاجة إلى معالجة ومدارسة ومناقشة وتحليل، وفق المعطيات التي حرّكت بعض الأفراد والجماعات لتبنّي مشروعات حوار الحضارات، وعلى ضوء الواقع المعيش، الذي ظهرت فيه هذه الدّعوات وهذه المشروعات..

نحن في هذه الورقة نريد أن نبدأ، من حيث يجب أن نبدأ – حسب نظرنا – في هذا الموضوع، وبالأخصّ في نقطة: " أبعاد غائبة في حوار الحضارات ". البداية تكون في مناقشة المصطلح: " حوار الحضارات ". من حيث تحديد مفهومه، ثمّ متابعة تطوّره في حياة النّاس. مع تقديم مجموعة من أقوال بعض الدّارسين والمفكّرين، التي تحمل آراءهم. السّبيل إلى ذلك عرض مجموعة أسئلة حول هذا المفهوم:

- ماذا يعني هذا المصطلح في الثّقافات المختلفة. وما دلالاته في الواقع المعيش ، وكيف طبّقه من نادى به؟ ومن ركب متنه؟ وانطلق به بعيدًا؟

- ما هو الهدف من حوار الحضارات؟

- لماذا نتحاور؟ هل ليقنع كلّ طرف منّا الآخر بما يملكه؛ من أجل المعرفة والتّعارف؟ أم لجرّ أحدنا الآخرَ إلى صفّه؟بعد الانتصار عليه بأيّة وسيلة لفرض فكره وثقافته عليه؟

- هل نتحاور لإيجاد مساحات للتّفاهم والتّعاون والتّعايش؟

- هل نتحدّث عن الدّيانة، أم الحضارة، أم الفكر، أم الثّقافة؟

- أين نتحاور؟ في القضايا الاعتقادية، أم في الأبعاد الإنسانية والاجتماعية؟

هل – أصلاً – يجوز أو يسمح بتحديد مجالات الحوار، قبول بعض ورفض أخرى؟

- إذا كان الحوار يهدف أساسًا إلى الانصهار في ثقافة واحدة، فكيف يمكن التّخلّي عن الأصول والمبادئ؟ هذا في نظر من يرى في الحوار الوصولَ إلى كونية الثّقافة؟ هل هو هذا ما يحمله مصطلح حوار الحضارات؟

- إذا كان هذا الحوار لا يهدف إلى دعوة الآخر إلى التّخلّي عن منهجه وفكره وثقافته، ولو تبيّن له أحقيّة فكر غيره وثقافته، وقيمتهما وأفضليتهما على ما عنده، فهل يجوز إجباره على التّحوّل إلى ما هو أفضل وأعلى قيمة؟

- في المقابل إذا كان الحوار لا يهدف إلى تغيير مسار الفرد والجماعة الفكري، فأين نضع واجب الدّعوة الإسلامية في إقناع غير المسلمين باعتناق الإسلام؟ وأين نضع مقولة المسيحيّين الكاثوليك: " لا خلاص خارج الكنيسة " وكيف نقنع أنفسنا بعدم الانزعاج من عقائد اليهود المضرّة بالعلاقات بين النّاس؟

والمسبّبة اضطرابًا في حياة البشر؟ كيف يمكن أن نغيّر المعتقد الذي جاء في التّوراة، حسب ما يردّده اليهود: " أنا الرّبّ إلهكم الذي ميّزكم عن الشّعوب، ويكونون لي قدّيسين لأنّي قدّوس، أنا الرّبّ، وقد ميّزتكم عن الشّعوب لتكونوا لي" (سفر اللاّوين: الإصحاح 24/40).

- هل هؤلاء مستعدّون- بواسطة حوار الحضارات والثّقافات – للتّخلّي عن هذه العقائد المضرّة بالتّعايش السّلمي والرّضا بالآخر؟ والاعتراف بحقوقه؟

- هل يمكن أن يغيّر مصطلح " حوار الحضارات " بِمصطلح: تقارب الحضارات والثّقافات؟ أم هذا يكون نتيجة لما يحمله ويؤدّي إليه هذا المصطلح؟

- هل تؤثّر العولمة – سلبًا و إيجابًا – على مصطلح حوار الحضارات؟

- هل حوار الحضارات يسوق حتمًا إلى عالمية الثّقافة، أو عولمة الثّقافة؟

- هل من يدعو إلى هذا الحوار من مركز القوّة يهدف إلى الهيمنة ثقافيًا على العالم؟ بمعنى في طيّ هذا المصطلح نزعة ورغبة وجنوح وجموح إلى احتواء الآخر وترويضه لدمجه في نمطه الحضاري ومنظومته القيمية، وخططه المرسومة؟

- كما يجب تحديد العلاقة بين مفهوم الحوار وغيره من المفهومات، كالعولمة، والعالمية، والثّقافة، والحضارة، والقيم الإنسانية، وغيرها...

- هناك أيضًا بعض المقولات، أو النّظرات أو الاعتقادات أو القناعات... المنبثقة من مصطلح حوار الحضارات، تحتاج إلى تأمّل وعرض وتحليل ومناقشة:

أ - إنّ الحوار الذي يدور بين الغرب والإسلام، هو تصادم وصراع حضاري، وهو أوضح وأعنف من أي حوار أو صراع آخر بين حضارات أخرى.

ب – هناك تعارض بين القيم العلمانية السّائدة في الغرب، وبين القيم الإسلامية. هذا ما يجعل التّفاهم والتّقارب بعيد المنال.

ج - التّناقض التّاريخي بين المسيحية والإسلام. هل هذا سيكون عائقًا عن الحوار البنّاء؟

د – الصّراع – بدل الحوار – في الوقت الرّاهن والمستقبل سيكون ثقافيًا.

هذه الآراء يكون لها تأثير على استيعاب مفهوم الحوار بين الحضارات، ثمّ تبنّي منهجية معيّنة موصوفة وموجّهة...

كلّ هذه الأسئلة وغيرها تفرض علينا التّأنّي والتّثبّت والتّركيز... في تناولها والإجابة عنها لتحديد مفهوم مصطلح حوار الحضارات، ثمّ الانطلاق في تجسيده في الواقع، والتّحرّك لتحقيق الأهداف المسطّرة، آخذين بعين الاعتبار المعطيات والمتغيّرات التي تكتنف هذا التّوجّه، وتحيط بهذا التّفكير والتّحرّك وتديرهما...

هذه الأسئلة التي تنتظر الإجابات الدّقيقة الصّريحة الواضحة الجريئة، قبل مواصلة عرض مشروعات حوار الحضارات، تهدف إلى:

- فهم حقيقة هذا المصطلح، ومعرفة كيفية إسقاطه على الواقع، بكلّ معطياته ومتغيّراته، لنصل به إلى تحقيق السّلام والأمن والاستقرار، وتجنّب الصدّام والصّراع...

- إلى عدم تفويت الفرصة للتّقارب والتّعاون والانسجام، والإسهام في دفع مسيرة التّنمية والتّطوير إلى الأمام بقوّة وفاعلية، مع عدم فقد الذّات، وخسارة الخصوصية، وعدم الرّضوخ للضّغوط، والعيش تحت نير الهيمنة والقهر...

- توفير الاعتراف المتبادل، الذي يوفّر الاحترام المتبادل.

- الانتقال من فلسفة الصّراع إلى فلسفة التّدافع بين الحضارات والثّقافات. وهو حِراكٌ ثقافي حضاري يوفّر التّوازن والعدل في العلاقات.

نحن بعرضنا هذه الأسئلة لا نقصد الوقوف عند الدّلالة المعجمية للمصطلح، ولا التّعريف الأكاديمي له، ولا ما يوحي إليه من إشارات معرفية...إنّما نريد أن نعرف مفهوم المصطلح مطبّقًا في حياة النّاس، بعد أن نظّر له المنظّرون بِما يحقّق أهدافهم، ويلبّي رغباتهم، ويضمن مصالحهم...ثمّ الوصول إلى ما يجب أن يكون عليه " حوار الحضارات "، بعد إماطة الأذى عنه، الذي يلحقه؛ بسبب سوء استثماره في الخير، وسوء استغلاله في الميدان.. وعرضنا لهذه الأسئلة لا يُنتظَر منه إجابات نهائية، إنّما الغاية هي إثارة الموضوع من جديد، ودفع مسيرة البحث فيه إلى الأمام..

تحديد مصطلح حوار الحضارات

بقدر ما نؤكّد على ضرورة أن يكون هنالك حوار بين الثّقافات والحضارات لتتعارف فتتقارب، فتتعاون على العمل المثمر، بعد أن تسود بين أتباعها الثّقة، وينتشر الوئام والطّمأنينة والاستقرار... فإنّنا لابد أن نقف مليًّا للنّظر في هذا المصطلح، وإعادة قراءة مدلوله من جديد، وتحديد ما يجب عمله انطلاقًا من فقه حقيقته، ووعي مضامينه. منطلقين في هذا من دراسة التّاريخ، ومتابعة تطوّر تطبيق هذا المصطلح في الميدان، والنّتائج التي ترتّبت عن ذلك، ثمّ توضيحه وتحديد حقيقته أو مضامينه أو دلالاته في سياق العصر، وتجدّد ملامحه، وتغيّر معطياته، وتطوّر قسماته وأبعاده.

هذا الفهم الواعي المسئول هو الذي يعيّن لنا: كيف تكون الخطوات، وكيف يتمّ العمل،. يقول الدّكتور عبد الله التّطاوي: " كثر الجدل، وتعدّدت المواقف والقراءات، وتنوّعت مسارات الاجتهادات حول الحدّ الاصطلاحي بين المفردات، من حيث الدّلالة المعجمية، والتّتبّع التّاريخي، إلى مستوى الإيقاع المرحلي، إلى الوفاء بمتطلّب الفترة وظروف العصر، الأمر الذي بات مطلبًا ملحًّا

للتّحوّل إلى محورٍ للمناقشة عبر المؤتمرات والنّدوات والكتابات، التي تعدّدت صيغها ومصادرها تعدّد آلياتها ومقاصدها."[1]

هذا العطب الذي أصاب المصطلح، فعطّله عن الوصول إلى الأهداف الصّحيحة التي علّقت عليه؛ بسبب سوء التّعامل معه، أو الإخلال بموجبات توظيفه، فَرَضَ عرض مجموعة من الأسئلة، التي تعيد القراءة الواعية لحوار الحضارات، لترجع الأمور إلى نصابها. يضيف عبد الله التّطاوي، إنّه لابدّ " أن تعاد قراءة الأشياء، وأن يعاد طرح المصطلح، بمنأى عن عشوائية الفهم، أو مقاصد التّداخل، أو الإيهام، التي ربّما يرمي إليها بعض المرجفين، إمّا عن غفلة وقصور في الإدراك العلمي استقراء واستقصاء، وإمّا عن مقاصد غير طيّبة في محاولة المساس بتاريخ الأمم والشّعوب، أو انتقاص حقّها في منظومة العطاء الإنساني، التي يسجّلها التّاريخ عبر وثائقه ومصادره. "[1]

مهما تكن الدّوافع في تحريف المصطلح عن مقاصده الحقيقية، فإنّ في ذلك مساسًا بمقوّم، أريد له أن يقوم بدور مهمّ في توفير أجواء التّعاون والتّعايش بين بني البشر، بِمختلف مشاربهم ومنازعهم وتوجّهاتهم ومعتقداتهم. وهو ما يدفع أيضًا إلى تقديم مجموعة من الأسئلة لتصحيح هذا التوجّه وهذا المسار في منحى " حوار الحضارات ".

إعادة قراءة الواقعِ وطريقةِ تعامل بعض النّاس مع المصطلح تتيح الفرصة لاستبعاد بعض المفرداتِ، التي وظّفها بعض المفكّرين في توجيه مسار الحياة بحسب أهوائهم، أو بحسب نزعاتهم. كفرض بعض المفهومات على الواقع، ودفعها إلى وعي النّاس، محمّلة بأخطاء قاتلة، مثل العولمة والمثاقفة، اللّتين تحوّل بهما بعض المنظّرين والمطبّقين، من مسار حوار الحضارات إلى صراع الحضارات كما يرى ذلك " صموئيل هنتنغتون Samuel. Huntington " أنّ العولمة " ليست المثاقفة التي تعني التّبادل والحوار والإثراء، وإنّما تعني العولمة الصّراع

الحضاري والثّقافي. بين الثّقافات، والذي سوف يشكّل إحدى الأسس الرّئيسية، التي تحكم السّياسة العالمية في القرن القادم. أي إنّ هنتنغتون يرى بعد انتهاء الحرب الباردة، وانهيار المجابهة بين الحلفين، التي شكّلت جزءًا كبيرًا من القرن العشرين، فإنّ العولمة سوف تعمل على ظهور صراع جديد بين الثّقافات الأساسية الموجودة. وخاصّة بين الحضارة الغربية والحضارتين الإسلامية والكونفوشيسية. "[1]

هذا الفهم ينفي وجود حوار بين الحضارات، ويكرّس مفهوم الصّراع بين الثّقافات والحضارات، إذ يتحوّل الحوار بهذه النّظرة إلى صراع، يهيمن فيه القويّ على الضّعيف، في إطار عولمة الثّقافة.و وهذا بدوره يفرض أسئلة لمعرفة نوايا أصحاب هذا الرّأي، أو هذا التّوجّه، هل يرون في الحوار فرصة للهيمنة والسّيطرة؟ أم لا يؤمنون أصلاً بالحوار. ويطمعون فقط في محو الثّقافات التي لا تتناسب مع فكرهم من الوجود؟ في هذا ضبابية وعدم وضوح الرّؤية في موضوع حوار الحضارات. التي يختلف في النّظر إليها أهل الشّمال عن أهل الجنوب. فأهل الشّمال يرون أنّ مستقبل العلاقات بين الثّقافات والحضارات في ظلّ العولمة ستكون مبنية على أساس الصّراع. " وفي مقابل هذا الطّرح الغربي، ترى دول الجنوب أنّ استمرار الغرب ادّعاء العالمية ورفض الحوار قد لا يترك للقوميات السّليمة، المؤمنة بالتّعاون والحوار بين الأمم ملجأً يقيها من الذّوبان والإمحاء والتّآكل، إلاّ في تقوقعها على ذاتها واحتمائها بجلدتها. فشعار التّعاون العالمي يغدو زائفًا، حيث يعني سيطرة دول معيّنة أو دول بعينها على مصير الآخرين، تصوغه لمصلحتها، هو الذي سيحيل العولمة، بهذا المعنى الزّائف أداة صراع بين الأمم، وهو الذي سيؤدّي إلى استشراء النّزاعات، وإلى انقسام العالم كتلاً متخاصمة، وإلى سقوط العولمة. "[1]

[1] – المرجع السّابق، ص: 161. ينظر أيضًا عبد الله عبد الدّائم، " التّربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتّقانة والمال"، مجلّة المستقبل العربي، العدد: 230، سمة:1998، ص: 77.

هذا المفهوم للعلاقة بين الثّقافات يقوّض فرص الحوار، أو يشوّه مفهومه، إن حصل هذا الحوار، وهو ما يجعل المصطلح عائمًا غائمًا هائمًا في متاهات المقاصد والمصالح الخاصة، التي لا تساعد على السّير بخطى متّزنة في المضمار؛ لأنّ مفهوم الحوار يغدو مبهمًا. كما يجعل العلاقة بين المفهومات الأخرى، التي لها صلة به غير واضحة المعالم والمقاصد. كالعالمية، والثّقافة والحضارة والقيم..إذ المفروض أن يتناول حوار الحضارات هذه المفهومات، أو على الأقلّ يتعامل معها، ويناقشها ويحاورها ويستلهمها في صيرورته، بما تحمل من القيم والمقوّمات الحقيقية.

من جهة أخرى هناك من يرى في العولمة فرصة تساعد على" التّرابط بين مجموع التّنوّعات الثّقافية"[1] هذا التّرابط الذي ينطلق من وعي بوجوب التّواصل بين الثّقافات عن طريق الحوار والتّعاون، في الوقت نفسه تحافظ كلّ ثقافة بخصوصياتها، التي تميّزها عن ثقافة أخرى. لكن التّوجّه الغربي الذي تبنّاه بعض المنظّرين والممارسين للعولمة، لا يحقّق هذا، بل بالعكس يؤدّي إلى نقيض ما يرجوه الحوار من العولمة. هل يبقى أيضًا هذا المفهوم غائمًا، تلفّه الضّبابية؟ وهل التّقارب بين الثّقافات في ظلّ العولمة يفرز صراعًا، أم ينتج حوارًا؟

المفروض أن تسعى الجهود إلى فتح الحوار، ونبذ الصّراع. ولكن هل وصل الوعي إلى درجة السّير في طريق الخير؟ والتّوجّه إلى تسخير المحصّل عليه في إقرار الأمن والاستقرار والتّعاون والتّعايش؟ هل يمكن أن يكون لنظرة الدّكتور عبد الله التّطاوي مكان في تفكير من يدير الحوار، ويجريه في الواقع المعيش، وهو يدعو إلى تجاوز عتبة المصطلحات المضلّلة أحيانًا، والغامضة أخرى: " لم يعد الوقت ولا المرحلة تسمح باجترار مفردات الصّراع الحضاري،

[1] – المرجع السّابق، ص : 153. ينظر أيضًا محمد سعدي، " تقرير عن النّدوة الدّولية: إشكالية التّواصل الحضاري بين الشّرق والغرب "، مجلّة المستقبل العربي، العدد: 233، سنة 1998م، ص: 61.

التي ثبت فيها التّجاوز للحقائق، ولا حتّى مفردات الحوار؛ باعتبارها النّموذج الأفضل للتّثاقف ولقاء الأفكار، وتجانس المواقف؛ ذلك أنّ البحث في دائرة المشترك الإنساني، قد تبدو أكثر فائدة، من قبيل التّأصيل لكلّ ما هو إنساني جامع بين البشر، بعيدًا عن التّقسيمات المصطنعة بين الأجناس وأهل الأديان، وعبر الزّمان والمكان. يبدو المنطلق الأساسي في المشترك مسجّلاً في النّصّ القرآني الكريم، من قوله تعالى: ﴿ يأيها النَّاسُ إنَّا خَلَقْناكُمْ منْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وجَعَلْناكُمْ شُعوبًا وَقَبائِلَ لتَعارَفُوا...﴾ (سورة الحجرات، الآية: 13) "[1]

هل في هذا رفض للمصطلحات التي تسبّب مشاكل بسبب اختلاف تفسير النّاس لها، أو وعي حقيقة ما تتضمّنه، فتختلف الممارسة والتّطبيق تبعًا لذلك؟ لذا يجب الذّهاب مباشرة إلى التّطبيق العملي، من دون المرور على جسر المفردات والمصطلحات. مهما يكن الأمر فنحن سنبقي على مصطلح " الحوار "، ونراه ضرورة حضارية.

حوار الحضارات ضرورة حياتية

يبدو أنّ صدمة الاختلافات في تطبيق شعار حوار الحضارات في الميدان، التي تؤدّي إلى تباعد الثّقافات، بدل تلاقيها، هو الذي دفع بالدّكتور عبد الله التّطاوي إلى الدّعوة إلى ترك المصطلحات، والاهتمام بالجانب العملي، أمّا هو فيؤمن بضرورة التّعامل في الميدان بالمصطلحات، ولكن بشرط أن تكون واضحة المعالم في الأذهان، تتسّم بنبل المقاصد، وتنطلق من النّوايا الصّادقة. يقول: " الحوار – في حقيقة الأمر – حالة علمية، لها بعد إنساني واجتماعي وقيمي وسلوكي، يضمن صدق النّتائج، إذا ما حسنت أدواته وآلياته، كما يضمن صحّة المنهج وسلامة الموقف، إذا صحّت معه الصّيغ والمقاصد والنّوايا، قبل أيّ اعتبار. "[2]

---

[1] – الحوار الثّقافي، مرجع سابق، ص: 89.

[2] – المرجع السّابق، ص: 163.

كما يقال: مادام الشّرق والغرب يعيشان متجاورين " فلا بدّ أن يلتقيا، فإن لم يلتقيا فلابدّ أن يتعاونا، والتّعاون يقوم على الاعتراف بأنّ لكلّ واحد خصوصيته وشخصيته، ولا يمكن لأحد أن يلغي شخصية الآخر وخصوصيته، ولكن رغم الاختلاف فهناك عوامل مشتركة، ينبغي أن تكون منطلقًا للحوار والتّعاون، ولابدّ من البناء عليها. الشّرق لا يستغني عن الغرب، كما أنّ الغرب لا يستغني عن الشّرق، وهناك الكثير من المصالح المشتركة بينهما...

وهذا يستدعي التّفكير في حوار يزيل العداء المفتعل – ولأغراض سياسية – بين الإسلام والمسيحية، والذي راح ضحيته الجميع من مسلمين ومسيحيين، وأنّه ينبغي إقامة حوار جادّ وعلى أصول راسخة بين المسلمين والمسيحيّين، وتقويته وإدامته، وبذل الجهود كي يظلّ متواصلاً..." [1]

هذا النّداء يعني أنّ هناك مشاكل تعترض هذا الحوار، الذي يجب ألاّ تؤثّر عليه. بل لابدّ أن يظلّ قائمًا، يتدرج ويتطوّر. مسبّباته ومعوّقاته نفوس مريضة، وأهواء زائغة، ومصالح معطّلة للسّير السّوي..يجب تجاوزها لفائدة البشرية كلّها.

يقول الدّكتور محمد عمارة: " ولأنّ التّعاون هو غاية التّعدّدية، ولأنّ الحوار هو سبيل هذا التّعاون بين بني الإنسان، كان الحوار فريضة من فرائض الإسلام. والذين يقرؤون القرآن الكريم يدركون دوره ودور الحوارات المتعدّدة في سوره وآياته، في صياغة الرّوح الحوارية عند الإنسان المسلم، تلك التي تجسّدت في علاقات الإسلام وأمّته وحضارته مع الآخرين. "[2]

[1] – الدّكتور محمد علي عمر الفرّا، الإسلام والغرب مواجهة...أم حوار، ط1، دار مجدلاوي للنّشر، عمّان، الأردن، 1422هـ/ 2002م، ص: 210.

[2] – الدّكتور محمد عمارة، في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، ط1، مكتبة الشّروق الدّولية، القاهرة، 1423هـ/ 2003م، ص:.

يعطي الشّيخ محمد الغزالي الدّليل من القرآن على وجوب التّحاور الحضاري، عن طريق التّبادل الحضاري. حتّى ولو جاء عرض الفكرة على شكل سؤال، لكنّه استفهام يحمل طابع التّقرير والتّوجيه إلى السّعي في تحقيق ذلك: " إنّ القرآن بسط نماذج من حضارات الأمم السّابقة وتجاربها وعقائدها ومشاكلها الأخلاقية، وأنظمتها السّياسية بمساحات كبيرة، لتكون الحكمة عند المسلم، التي تجعله ينتفع بتجارب الآخرين. فهل يمكن أن يعتبر ذلك مؤشّرًا على ضرورة التّبادل الحضاري؟ وإباحة الإفادة ممّا عند الآخرين، بما لا يتعارض مع القيم الإسلامية؟ "[1]

إنّ القرآن يقدّم التّوجيه الحسن في علاقات النّاس فيما بينهم ، وهو التلاقي عن طريق الحوار، لتتحقّق إحدى حكم الله من خلقهم، ولتتجسّد إحدى وسائل عمارة الأرض بهم. بل إنّ القرآن يعطي الدّليل العملي لهذا التّلاقي بواسطة الحوار، الذي يفضي إلى معرفة ما عند الآخر. يقول الشّيخ محمد الغزالي: "..فكون القرآن يعرض لأنواع من العقائد والملل والأفكار والاتّجاهات، ويناقشها ويدعوها إلى المحاجة و الجدل والمباهلة، فهذا دليل على أنّه لا مانع من معرفة ما عند الآخرين، حتّى العقائد عرض لها القرآن، إذ كيف يعالج الإنسان قضية لا يعرفها؟ وكيف يحاور أناسًا لا يطّلع على ما عندهم؟ فالقرآن أباح للمسلم أن يطرح على السّاحة الإسلامية عقائد الآخرين... يعني أنّ القرآن الكريم طلب إلى المسلم الشّهود الحضاري، ووجوب التّعرّف على الآفاق الثّقافية والحضارية..."[2]

فالحوار مطلوب، بشرط سلوك الطّريق السّليم في تطبيقه في الميدان. فهو الرّباط الذي يربط الأنا بالآخر برباط التّفاهم والتّعارف والتّعاون، وهو

---

1 – محمّد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، دار المعرفة، الجزائر، (د.ت)، ص: 216.

2 – المرجع السّابق، ص: 223.

السّبيل إلى تضييق شقّة الشّقاق والاختلاف بين الثّقافات، وهو الوسيلة إلى نزع فتيل الصّراع بين الحضارات...يقول الأستاذ محمد محفوظ: " والحوار بين الإنسان من النّوافذ الأساسية لصناعة المشتركات التي لا تنهض حياة اجتماعية سوية بدونها، وعليه فالحوار لا يدعو الآخر إلى مغادرة موقعه الطّبيعي، وإنّما هو لاكتشاف المساحة المشتركة وبلورتها والانطلاق منها مجدّدًا ومعا في النّظر إلى الأمور."[1]

القرآن يريد من المسلمين أن يروا بمنظار واسع، وأن تكون الفضاءات التي يلتقون فيها مسارح للقاء الأفكار، وتلا قح المعارف وتمازج الحضارات، وحصول المثاقفة. يريد أن يكون العالم منتدى أمم وشعوب وثقافات وحضارات وشرائع...[2] يقول الدّكتور عبد الله التّطاوي:" ليس من المبالغة أن نزعم أنّ الثّقافة الإسلامية قد نهضت على أساس الحوار، بدليل المطلوب الجدل المشروط بالحسنى، والدّعوة بالحكمة، واحترام الآخر، على مختلف انتماءاته العنصرية وعقائده، بدليل ما درجت عليه من انفتاح ذهني عبر حركة التّرجمة من العربية وإليها، دون تحفّظ أو تعقيد. فكانت كلّ لغات المرحلة داخلة في عباءة العربية؛ نقلاً منها أو إليها، دون جمود أو انغلاق، بقدر ما كانت سبيلاً من سبل المشاركة والإضافة والابتكار..." ([3])

هذا المطلب نجده عند بعض الأشخاص الواعين بهذه الحقيقة من الغربيّين، يجسّد هذا الشّعور ما ورد في الفقرة الآتية: "...ثمّ تنامي الاحتكاك بين الأفراد

---

1 – محمد محفوظ، " الإسلام والحوار الثّقافي"، www . writers.alriadh.com.sak

2 – ينظر في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص: 6. والدّكتور إبراهيم محمود عبد الباقي، الخطاب العربي المعاصر عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية، ط1، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتّحدة الأمريكية، 1429هـ/ 2008م، ص: 371، 378، 379.

3 – الحوار الثّقافي ..مشروع التّواصل والانتماء، مرجع سابق، ص : 113. عن الرّؤية الإسلامية التي تتميّز بالاعتراف بالآخر كجزء من ذات الخلق الإلهي الواحد...ينظر في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص: 7.

من الدّيانات المختلفة، الذي فرضه عامل الهجرة المتنامي من الشّرق إلى الغرب، وقد عبّر عالم الدّيانات (كانتويل سميث) عن هذه الحقيقة بقوله: كلّما ازداد وعينا بمن حولنا وجدنا أنّهم غدوا جيراننا وزملاءنا في العمل، إنّهم ليسوا فقط معنا هناك، على طاولة الأمم المتّحدة، ليست فقط حضارتنا بمجموعها متأثّرة بهم، بل نحن نتأثّر بهم على المستوى الشّخصي، فنحن نشرب القهوة يوميًّا معًا." [1]

كلّ ذلك يدفع إلى التّأكيد على ضرورة الحوار، بدل التّناقض والتّصادم، فالحوار يكفل التّكافل والتّكامل في إثراء مسيرة الإنسان، وتطوير فكره، وإغناء تجاربه. والسّؤال الذي يبقى مفتوحًا هو كيف نعي هذه الحقائق؟ وكيف نطبّق هذه الأفكار في الميدان تطبيقًا صادقًا؟ وهل فعلا نحن مستعدّون للتّجاوب مع هذه الحقائق؟ فنتحاور لنوجد مساحات للتّفاهم، فالتّعارف، فالتّعايش، فالتّعاون...؟

المطلوب الخروج من نقطة الوقوف عند المصطلح (الحوار)، والنّزول إلى الواقع لنعرف كيف يطبّق، وكيف يتعامل معه، ثمّ يكون العزم والتّخطيط لتحديد الخطوات العملية الصّحيحة في تجسيد متطلّبات هذا المصطلح الحقيقية، والوصول إلى الأهداف النّبيلة المنوطة به. إنّ هذا من الأبعاد الغائبة في عملية الحوار الجادّ الصّادق. أو على الأقلّ ما يزال العمل على تسييره على قواعد سليمة من كلّ غشّ وخداع ناقصًا.. وهناك جوانب أخرى في حاجة إلى تشريح والسّؤال عن مدى ارتباطها عمليًا بمفهوم مصطلح " حوار الحضارات ".

[1] – دعاء محمود فينو، " الحوار المسيحي الإسلامي، قراءة في كتاب: التّصوّرات اللاّهوتية المسيحية عن المسلمين منذ مجلس الفاتيكان" تأليف محمود إيدن": مجلّة إسلامية المعرفة، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السّنة الحادية عشرة، العدد: 44، ربيع 1427هـ/ 2006م، ص: 154.

هل الحوار في مضمونه هو صراع؟؟

ما يزال الشّك يراود كثيرًا ممّن فقدوا الثّقة في نزاهة الغرب في سلوكه وتحرّكاته ومخطّطاته... أنّه يسعى إلى تأجيج الصّراع، تحت غطاء الحوار. يرى بعض الدّارسين أنّ هناك أفكارًا أو نظريات أسّست للصّراع بين الحضارات، بدل تبنّي مسلك الحوار، نظريات أنتجها مفكّرون كبار، فكان ذلك حجّة ومبرّرًا لتأجيج الصّراع بين الثّقافات. يقول محمد عمارة: " لقد ساعدت هذه النّظريات الثّلاث(الهيجلية، والدّاروينية، والصّراع الطّبقي) التي صبغت هوية الحضارة الغربية، بصبغة الفلسفة الصّراعية على إماتة الضّمير الغربي، إبّان صراعه، مع الحضارات غير الغربية. فبما أنّه هو الأقوى، فهو إذن الأصلح، ولذلك فإنّ صراعه ضدّ الحضارات الضّعيفة، والبنى الموروثة للأمم المستضعفة، هو قانون علميّ، وهو رسالة نبيلة يقوم بها هذا الرّجل الأبيض لإزالة الماضي والمواريث والمؤسّسات الضّعيفة، وإحلال النّموذج الحضاري الغربي القويّ والأقوى في العالم كلّه عبر التّطبيقات المتنوّعة لفلسفة الصّراع. " (1)

يكاد يكون هذا الرّأي هو ما أجمع عليه من درس الحضارة الغربية، ومن تتبّع مسيرتها، ورصد حركاتها في الميدان، فتكوّنت له قناعة كاملة أنّ الحوار بينها وبين الحضارات الأخرى والثّقافات الأخرى ليس إلاّ صراعًا، يهدف إلى صرع الآخر ومحو آثاره من الوجود، والسّيطرة عليه. يقول إبراهيم محمود عبد الباقي: " ففكرة الصّراع الحضاري، أو التّحدّي الحضاري، أو صراع البقاء للأقوى، أو الصّراع الطّبقي هي الأساس الذي تقوم عليه تلك الحضارة (الغربية). والصّراع هنا لا يعني إلاّ محاولة إلغاء الآخر بشتّى الأساليب

[1] – فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص: 63.

والوسائل، والطّبيعة العدوانية لهذه الحضارة، يجعلها تنظر للآخرين نظرة دونية، وتحاول أن تصرعهم وتتغلّب عليهم." [1]

يحمل النّصّ وصفًا سلبيًا للحضارة الغربية، وهو ما يدعو إلى التّشاؤم من إجراء أيّ حوار معها؛ قصد التّعارف والتّعايش. فهي أصلا لا تفتح بابًا للحوار. فعبارات النّصّ ركّزت على (الصّراع الحضاري، التّحدّي الحضاري، صراع البقاء للأقوى، الصّراع الطبقي). وكلماتها حدّدت الأهداف المنشودة (محاولة إلغاء الآخر، الطّبيعة العدوانية، نظرة الدّونية للآخرين، تحاول أن تصرعهم وتتغلّب عليهم).

كان هاجس المسيحيّين هو كيفية مقاومة المدّ الإسلامي، بل الخطر الإسلامي على العقيدة المسيحية، فرأوا أنّ عليهم أن يعملوا على تأمين عقيدتهم من الإسلام المرعب المرهب، حسب ما يقولون. فقال بعضهم بوجوب التّعامل مع المسلمين كما تمّ التّعامل مع البرابرة الأوروبيّين، من قبلُ، أي بتنصيرهم ([2]) ولكن لا يتمّ هذا بالسّيف، إنّما بالحجّة والإقناع، أي عن طريق الحوار. وقد نادى بهذا الرّأي "بطرس المبجل Peter the Vénérable (1059 – 1156م). " اعتقد بطرس أنّ الصّراع مع الإسلام ضرورة حتمية، ولكن ليس بالسّيف، وإنّما بالحجّة والإقناع، وقد اعتبر المسلمين هراطقة، وبالإمكان إعادتهم إلى حظيرة الكنيسة. وقد حاول تطبيق ذلك بتوجيه رسالة إلى العرب المسلمين. ([3])

---

[1] – الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: 326.

[2] – الإسلام والغرب..مواجهة أم حوار، مرجع سابق، ص: 45.

[3] – المرجع نفسه. ينظر أيضًا، أليكسي جورافسكي؟، " الإسلام والمسيحية"، عالم المعرفة، رقم 215، الكويت، تشرين الثّاني (نوفمبر)، 1996م، ص: 39، 40. تراجع الرّسالة في Reeves. M ,, (Muhammat in Europe) Gamet Publishing,. 200, pp. 111- 112 U.K,.. ينظر الرّأي نفسه، كتاب فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص: 139.

إنّ الحوار الذي يراد فتحه موجّهٌ إلى غاية محدّدة، هو إرجاع المسلمين المنسلخين من العقيدة الصّحيحة، التي جاءت بها النّصرانية إلى حظيرة هذه الدّيانة الأصلية. أكيد أنّ فشل المحاولات في الوصول إلى المراد بالحجّة والإقناع، وبالحوار، سيحوّل الأمر إلى مواجهة وصراع. إذن فالحضارة بهذه المواصفات، كيف يمكن أن يفتح معها حوار؟ وكيف ينتظر منها تلاقٍ أو تعارف؟ فضلا عن التّعايش؟

كما أنّ الشّكوك التي تطغى على أفكار الغربيّين، على أنّ العرب والمسلمين يمثّلون صورة غير حسنة، بل قبيحة، هي كلّها عدائية وعدوانية وكراهية للغرب لا تسمح بإجراء حوار نزيه وجادّ ومثمر، إلاّ إذا تغيّرت هذه الصّورة، بتعاون الطّرفين.

عقدت ما بين السّابع والتّاسع من شهر يونيو سنة 1998م في بريطانيا، ندوة لدراسة صورة العرب كما يراها الغرب. " انطلق الحوار الذي دار في النّدوة من نقاط محدّدة وفرضيات معيّنة، كان من أهمّها:

1 – لا زال الرّأي العام الغربي ينظر إلى العالم العربي بالشّك وعدم الثّقة، كما تكشف عنها الأحداث الخالية.

2 – يتخيّل الأوروبيّون والأمريكيّون الشّرقَ الأوسط على أنّه منطقة مخيفة، يسودها الإرهاب، ويعمّها الاستبداد، وتنتشر فيها أسلحة الدّمار الشّامل.

3 – ساهمت هذه التّخيّلات والتّصوّرات في توتّر العلاقات، وساعدت على فرض العقوبات الاقتصادية، واستخدام القوّة العسكرية أحيانًا. وهي إجراءات ومعايير لا يطبّقها الغرب إلاّ على العرب، دون سواهم من الأمم والشّعوب. وهذه التّصوّرات كانت المسؤولة إلى حدّ كبير عن التّحامل على العرب والانحياز ضدّهم. " (1)

---

[1] – الإسلام والغرب..مواجهة أم حوار، مرجع سابق، ص: 102. هذه النّدوة كانت من تنظيم المعهد الملكي للدّراسات الدّينية في الأردن ومركز الشّرق الأوسط في كلية " سانت أنتوني" ومركز الدّراسات اللّبنانية.

هذه النّدوة بيّنت بوضوح مدى الشّقّة الكبيرة التي ما تزال بين العرب والغرب كي يتعارفا، وأبرزت المشقّة الكبيرة التي يتلقّاها من يبادر إلى القيام بما يزيل هذه الشّكوك، ويقضي على التّوتّر. وهو في الوقت ذاته يدعو ويفرض المبادرة إلى الحوار. لكن بشرط أن يكون في مساره الصّحيح، وبشروطه الموضوعية.

جانب آخر كشف عنه الدّارسون في الحضارة الغربية، الذي لا يخدم الحوار النّزيه، ولا يفيد في التّعارف والتّقارب والتّكامل...ممّا ينشده الحوار، وهو وصف الحضارة الغربية بالمادية والنّفعية الخالصة. إذ الحوار معها بكون مربوطًا بالتّقدّم المادي، الذي يعترف به إذا كان محقّقًا لتطّور قوى الإنتاج، ولا يهمّه التّقدّم في المجال الرّوحي، وما يخدم العقيدة والأخلاق، وهما اللّذان يكفلان ربط العلاقات الحقيقية بين الشّعوب والثقافات، مختلفة الألسنة والألوان، فتتقاربان وتتعايشان في أمن وسلام. " والمقصود بالتّقدّم في الغرب: التّقدّم المادي فقط، وبذلك يصبح معيار التّقدّم العقدي والأخلاقي خاضعًا للتّقدّم المادي /التّقني/ الإنتاجي. فمصطلحات مثل الحقّ والعدل والظّلم والضّلال، لا قيمة لها إلاّ إذا أسهمت في التّقدّم المادي. فالانحطاط الأخلاقي يصبح تقدّمًا إذا كان يخدم تطوير القوى الإنتاجية، والظّلم يصبح عملاً مشروعًا إذا كان يستهدف الرّقيّ المادي. فنظريات الغرب قامت بربط التّقدّم بتطوير العلوم والتّقنيات وأدوات الإنتاج فقط." (1)

إذا كانت الحضارة الغربية بهذه المواصفات، التي تلغي القيم الفاضلة، بل تقلب الموازين، وتغيّر المضامين، وتحرّف الأهداف بما يخدم الأغراض الخاصّة. وإذا كان مفهوم التّقدّم بهذه النّظرة، فكيف يمكن أن يكون هناك حوار، يهيّئ

[1] – الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: 322، 323.

فرص التّلاقي، ويدفع ويرغّب في التّقارب للتّعارف، ثمّ التّعايش؟ بل إنّ هذه النّظرة تؤدّي إلى الصّراع.

هذا ما تتضمّنه ثقافة الغرب، التي تسعى إلى الهيمنة والسّيطرة واستلاب الحريّات، والسّطو على الحقوق...وقد وجد الدّارسون لذلك أمثلة من الوقائع في الميدان، وسجّلوا لها أدلة إدانة في الحوادث المتكرّرة. يقول الدّكتور محمد عمر الحاجي: "...وما هي إلاّ أيّام حتّى أثبتت الوقائع أنّ حرية العالم الرّأسمالي الذي يتبجّح بها الرّأسماليون، لا يمكن أن تتحقّق إلاّ على حساب حرية الشّعوب الأخرى، وبالتّالي عمد النّظام الرّأسمالي إلى ربط الكلّ بالمركز، وهذا جوهر العولمة." [1]

يضيف الدكتور قائلاً: " فهذا هو الهدف الواضح من العولمة الثّقافية، فهي لا تبتعد عن كونها سياسة إمبريالية، نشأت من رحم الاقتصاد، ودُرست بعناية فائقة، ووُضع لها الهدف المحوري، وهو تسويق النّموذج الرّأسمالي اللّيبرالي، سواء أكان ذلك في مجالات الاقتصاد ،ام في مجالات السّياسة أم الفكر، أي السّيطرة على العالم من خلال اختراقه ثقافيًا وإعلاميًا وفكريًا واقتصاديًا واجتماعيًا، حتّى ولو كان ذلك على حساب صهر خصوصيات الشّعوب الأخرى في بوتقة الرّأسمالية، أو على حساب التّبعية الحضارية للأنموذج الأمريكي ونحو ذلك." [2]

هل هذه المفاهيم هي الحقيقة التي يحملها أصحاب هذه الحضارة؟ ما مدى صحّة هذه الاتّهامات الموجّهة إليها؟ وما هي المعطيات التي بلورت هذه الطّعون في الثّقافة الغربية؟ هل يمكن تجاوز هذه النّظرات من أجل حوار بنّاء، يؤسّس

---

[1] - الدّكتور محمد عمر الحاجي، عولمة الإعلام والثّقافة، ط1، دار المكتبي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، 1423هـ/ 2002م، ص : 114.

[2] - المرجع السّابق، ص: 116.

قواعد للتّعارف، ثمّ التّقارب، ثمّ التّعاون، ثمّ التّعايش؟ والابتعاد عن الصّراع. إنّ هذه من الأبعاد الغائية في حوار الحضارات، التي ينبغي العمل على إحضارها في ساحات المناقشة والمجادلة والاحتكاك.

هل الحضارة الغربية قامت لتلغي الحضارة الإسلامية؟؟

طبيعة العلاقة بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى، وصفها بعض الدّارسين بأنّها صراع من أجل البقاء، وصرع للآخر كي يخلو الجوّ للأقوى. هذه الفكرة أقنعت بعضهم أنّ الحضارة الأولى التي يجهد الغرب ويجاهد أن يجهز عليها هي الحضارة الإسلامية. لهذا توقّع دارسون أنّ المجابهة بين الغرب والإسلام ستكون في الواجهة. يقول محمد علي عمر الفرّا: "... ولا شكّ في أنّ الحديث عن صدام الحضارات المنسوب إلى صموئيل هنتنغتون قد سلّط الأضواء على ما يشاع من مجابهة بين الإسلام والغرب في الحاضر والمستقبل. وعلى الرّغم من تصدّي الكثيرين للرّدّ على هذه النّظرية الخاطئة، إلاّ أنّها لاقت قبولاً عند كثير من الذين ظلّت صورة العرب والمسلمين السّلبية عالقة في أذهانهم، ويتصيّدون الأخطاء لهم، وينسبون لهم أمورًا تضرّهم. فعلى سبيل المثال استاء كثير من العرب والمسلمين حينما أطلقت بعض وسائل الإعلام الغربي على القنبلة النّووية الباكستانية مصطلح " القنبلة الإسلامية "، في حين لم تطلق على قنبلة الهند " القنبلة الهندوسية "، وعلى القنبلة الإسرائيلية " القنبلة اليهودية "، ولم نسمع بقنبلة مسيحية، على الرّغم من تصنيع أقطار أوروبية مسيحية وأمريكية لها. ألا يدلّ هذا على التحامل على الإسلام، وتحيّز ضدّ المسلمين؟ وإشاعة الخوف منهم، والكره والبغضاء لهم؟ لقد أطلق بعض الكتّاب في الغرب

مصطلح" إسلام فوبيا " بمعنى الخوف من الإسلام. وفي ذلك إساءة للإسلام والمسلمين [1]

هل هذا صحيح؟ هل لهذا الزّعم أو العرض أو التّقرير ما يؤيّده في الواقع؟ هل معنى ذلك أنّ الحوار إمّا ألاّ يكون؟ أو يكون ولكن يتحوّل إلى صراع؟ أم سيكون فيه دجل ودخل ودغل ؟

يرى بعض الدّارسين أنّ الغرب ينظر إلى الإسلام أنّه الخطر المهدّد للوجود المسيحي، بل إنّ الإسلام أصلا جاء ليقضي على المسيحية: "...فالإسلام في نظر الغرب المسيحي جاء ليهدم المسيحية، ولذلك لابدّ من محاربته، من أجل حماية العقيدة المسيحية. " ([2]). فبدأت الحملات بتشويه هذا الإسلام، ونعته بنعوت تثير حوله الكراهية والعداء، وتهيّء النّفوس لمواجهته ومجابهته، بِمختلف الوسائل والسّبل.

هو مجموعة من التّناقضات وكتلة من الصّراعات، التي لا تخدم الثّقافة الغربية، بل تقوّض أركانَها. وقد حرص بعض المنظّرين والمنظّمين لحملات التّشويه والتّزييف للإسلام أن يصنعوا منه عدوّا خطيرًا على الغرب.: " لقد أدرج أوّلهما (فوكوياما) الإسلام على أنّه عالم من الصّراعات القومية والأيديولوجية الممتنعة عن الثّقافة اللّيبرالية والدّيمقراطية. كما رأى الثّاني (هنتنغتون) في الإسلام انطلاقًا من الإنتروبولوجيا التّاريخية ثقافة مغلقة، وحضارة في صدام دائم مع الحضارات الأخرى، ولا سيّما الغرب. وإذا نظرنا إلى فلسفتهما نَجدهما قد نجحا في أن يصنعا من الإسلام عدوًّا للغرب، وأن يعبدا الذّاكرة العدائية الغربية تجاه الإسلام، بدلاً من الدّعوة إلى التّسامح والمحبّة.

[1] – الإسلام والغرب، مواجهة أم حوار، مرجع سابق، ص: 109، 110.

[2] – المرجع السّابق، ص : 56.

ولعلّ هذا ما يفسّر ما تلوكه الألسنة والأقلام والصّور المهينة للنّبيّ في الإعلام الغربي، وكذلك الأحكام المسبقة عن هؤلاء، وعن أولئك. " ([1])

من جملة ما يهيئ السّبيل لإلغاء الحضارة الإسلامية، وإبعاد الثّقافة الإسلامية من الوجود إعلان الحرب عليها داخل الإسلام، والتدّرج في ذلك باقتراح إسلام يتناغم مع التّوجّه الغربي، ثمّ فرض النّماذج التي تحقّق التّحوّل عن الإسلام الحقيقي إلى الإسلام الذي يقبل كلّ المخطّطات الذي تعرض، بأيّ مسمّى كان، وقد يكون ذلك باسم الحوار والتّسامح والتّنازل عن المقوّمات، إلى أن يَحين حَيْنُه، فيمحى من الوجود نهائيًا. هذه النّظرة يراها الدّكتور محمد عمارة متجسّدة في تفكير فوكوياما، وفي تدبيره، وفي دعواته: " أمّا المفكّر الاستراتيجي الشّهير، والمشير على صانع القرار الأمريكي" فرانسوا فوكوياما فإنّه يصوغ ويفصّل هذا الذي سمّاه توماس فريدمان حربًا داخل الإسلام، وذلك عندما يعلن أنّ أمريكا تريد تغيير طبيعة الإسلام، وتبديل أخصّ خصوصياته، تريد إسلامًا أمريكانيًا، إسلامًا ليبراليًا، يقبل الصّليبية الغربية، ويتسامح مع الصّهيونية العنصرية، إسلامًا حداثيًا، يقيم قطيعةً معرفية كبرى مع ماضيه، ومع خصوصية منهاجه الشّامل للدّنيا والدّين، إسلامًا علمانيًا يقبل المبدأ المسيحي:(دعْ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله) ليقف هذا الإسلام مثل النّصرانية عند ما لله من شعائر وعبادات، تاركًا دنيا المسلمين للعلمانية والتّغريب والقيصر الأمريكي." (2)

[1] – أحمد بن عليّ تمراز، غرض وتحليل لكتاب " الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني" لمحمد عبد الواحد العسيري، مجلّة إسلامية المعرفة،(المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السّنة الحادية عشرة، العدد: 44، ص: 191، 192.

[2] – في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص: 122، 123.

هل يبدأ هذا المخطّط بواسطة الحوار والمناقشات والجدل؟ ثمّ يستغلّ هذا الحوار - بخاصّة - في تغيير طبيعة الإسلام، بالتي هي أحسن، وبالتي هي أخشن؟ و إذا صحّ هذا الزّعم، وأشير إلى شنّ حرب من داخل الإسلام، فما هي المصداقية التي تعطى للحوار؟ هنا يجب التوقّف وتحليل الخطابات الموجّهة، والخطوات المقترحة، والتّحرّكات المطبّقة، باسم الحوار وما يدور في فلكه.

هذه الحرب المقترحة، والتي ما فتئت تشنّ بوسائل مختلفة، وتلبس ألبسة متنوّعة، ويُركَب لها مراكب متعدّدة...هي استجابة لدافع الدّفاع عن النّصرانية المنحرفة، التي تدثّرت بالإسلام، كما ادّعى ذلك " رامول يول" و" آسين بلاثيوس " وغيرهم [1]

هذا الدّفاع يمتطي صهوة الحوار، فيعمل على إزالة هذا الانحراف، وردّ الأمور إلى نصابها، أي إرجاع المسلمين إلى جادّة الصّواب بتنصيرهم، والتّعاون في ذلك مع القوى التي تحمل حماسة وغيرة للنّصرانية." لقد وطّنّا العزم على العمل بالاعتماد المتبادل مع كلّ النّصارى والكنائس الموجودة في العالم الإسلامي. إنّ النّصارى البروتستانتية في الشّرق الأوسط وإفريقيا وآسيا منهمكون بصورة عميقة ومؤثّرة في عملية تنصير المسلمين. ويجب أن تخرج الكنائس القومية من عزلتها، وتقتحم بعزم جديد ثقافات ومجتمعات المسلمين الذين تسعى إلى تنصيرهم..وعلى المواطنين النّصارى في البلدان الإسلامية وإرساليات التّنصير الأجنبية العمل معًا بروح تامّة، من أجل الاعتماد المتبادل والتّعاون المشترك لتنصير المسلمين." [2]

---

1 - ينظر مجلّة إسلامية المعرفة، العدد: 44، مرجع سابق، ص: 193.

2 - في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص: 161.ينظر مقرّرات مؤتمر كولورادو سنة 1978م، عن الكنسية البرونستانتية ص: 160 المرجع نفسه.

من المؤكّد أنّ هذه الحملات المخطّطة، وهذا التّعاون المشترك، والاعتماد المتبادل على القيام بعملية التّنصير في داخل العالم الإسلامي، بواسطة الكنائس، والمواطنين، والإرساليات التّنصيرية... كلّ هذا يعدّ حربًا من داخل الإسلام على الإسلام.

يوجّه محمد عمارة انتقادًا لاذعًا حين يتّهم الغرب بمحاولة التّعرّف على الإسلام، والتّقرّب منه، والتّحاور معه، لا بنيّة التّعارف والتّعايش معه، ولكن ربّما ليكون هذا مرحلة ممهّدة لتنصير أتباعه: " ليحذفوه ويطووا صفحته، بتنصير المسلمين، وهم لا يريدون الحوار مع المسلمين بحثًا عن القواسم المشتركة، حول القضايا الحياتية، التي يمكن الاتّفاق على حلول إيمانية لمشكلاتها، وإنّما ليكرّسوا - أو على الأقلّ يصمتوا - عن المظالم التي يكتوي المسلمون بنارها، والتي صنعتها وتصنعها الدّوائر الاستعمارية، التي كثيرًا ما استخدمت هذا الآخر الدّيني في فرض هذه المظالم وتكريسها في عالم الإسلام." (1)

يرى الدّكتور محمد عمارة أنّ الحوار الدّيني يفتح، ولكن من دون التّطرّق إلى إرجاع الحقوق الفطرية للشّعوب الإسلامية، التي اعتدت عليها هذه الجهات التي تطلب الحوار. هذه الحقوق تتمثّل في حقّ تقرير مصيرها، واسترجاع سيادتها على أراضيها وممتلكاتها المادية والمعنوية، وتمكينها من لملمة جراحها فيما أصيبت به، في كثير من بقاع الأرض، التي هي ملك لها، وحقّ لها. كيف يكون الحوار ويسكت عن هذه الأمور فيه؟ إنّ الحوار بهذه الصّفة، إمّا أن يكون ناقصًا، أو يكون مدخلا مفخّخًا..

إذا كان الحوار يُتّخذ وسيلة من وسائل تحقيق هذه الغاية، نتساءل أيضًا عن الهدف من الحوار المنشود مع الآخر، ونستفسر عن حقيقة هذا الحوار في الواقع

---

1 - المرجع السّابق، ص : 159.

والميدان؟ ونسأل عن مدلول الحوار في ثقافة هؤلاء؟ هل سيبقى الأمل قائمًا في الوصول بالحوار إلى نتيجة حسنة، تساعد على التّصحيح والتّقريب والتّعارف؟؟ هل في تفكير القادة والموجّهين ما يدعو إلى التّفاؤل بأهميّة الحوار وجدواه؟

إنّ مقولة " لا خلا ص خارج الكنيسة" تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق ذلك. فرغم دعوة بعض الزّعماء إلى فتح الحوار مع غير المسيحيّين، فإنّ فكرة النّموذج الأحسن والالزام والأوكد في حياة النّاس، المتمثّل في المسيحية يكون عائقًا في إجراء حوار بنّاء مثمر.

إنّ أحد أقطاب البحث في العلاقة بين المسيحية والإسلام في القرن العشرين، وهو " لويس ماسينيون"، حاول إعطاء صورة أكثر إيجابية للقاعدة الكاثوليكية" لا خلاص خارج الكنيسة " تسهم في التّقريب بين الأديان، وهو ما أوصله إلى أن يعدّ الديانات الثّلاث كلّها تسعى إلى أمل " الخلاص ": " في حالة ماسينيون كان الاستناد إلى الميراث الإبراهيمي لإعادة تشكيل العلاقة بين اليهودية والمسيحية والإسلام. وهو قد دعا الكاثوليكية المسيحية إلى رؤية المسلمين بذلك من خلال النّبيّ إسماعيل عليه السّلام. وبذلك تلتقي الأديان الثّلاث عند نبيّ الله إبراهيم عليه السّلام. هذا الالتقاء يجعلها جميعًا في خطّة إلهية واحدة " للخلاص" الإلهي. فاليهودية في السّياق الذي يقدّمه ماسينيون هي دين الأمل، والمسيحية دين المحبّة، ثمّ يأتي الإسلام ليكون دين الإيمان. فهو يحثّ المسيحيّين على اعتبار القرآن مصدرًا دينيًا صحيحًا، فهو أي القرآن مصدّق لما جاء في التّوراة والإنجيل..." [1]

هذا التّوجّه جيّد ومهمّ ومشجّع على المضيّ قدمًا في الحوار. و إزالة الغشاوة عن القلوب والعقول؛ لتقترب من الآخر، فتعرف ما عنده، ثمّ تعترف له بذلك.

[1] – مجلّة إسلامية المعرفة، السّنة الحادية عشرة، العدد : 44، ص: 160 لويس ماسينيون متخصّص بالدّين الإسلامي والتّصوّف.

وهو ما يجب أن يكون. ولكن حين نقرأ كلامًا آخر، يتشبّث بأحقية الدّاعي إلى هذا الحوار وأفضليته على من سواه، يقول فيه " كارل راهنر": " إنّ المسيحية دين أكيد لكلّ البشرية، والمسيحية لن تقبل بدين آخر إلى جانبها بسمات وأولوية مماثلة، فالمسيحية الصّورة الجيّدة الحقة للدّين الذي يقدّم فيه الإله الخلاص لكلّ البشرية من خلال المسيح." [1]

هذا الادّعاء، وهذه النّظرة تعكّر صفو الحوار، وتعطّل صيرورته، وتقلّص من نتائجه الإيجابية، وتجعل لهذه الخطوات معوّقات؛ لأنّها لا تسير كما يريد لها أن تسير لتحقّق الغاية النّبيلة من التّحرّك. وهذا ما جعل أحد الدّارسين يقلّل من الخطاب المسيحي مع غير المسيحيّين، ومع المسلمين بخاصّة. الذي وإن شهد تحوّلا تاريخيًا سريعًا، على المستوى الرّسمي الكنسي والفكري الثّقافي" بإنشاء الحوار الدّيني. إلاّ أنّ السّؤال الذي يفرض نفسه جليًّا، ضمن هذا السّياق هو: إلى أيّ مدًى كان هذا التّحوّل ضمن الوثائق الرّسمية، التي أعلنتها الكنيسة المسيحية في الغرب على اختلاف فرقها. ومن ثمّ يطرح التّساؤل عن فعل هذه الوثائق - إن كان لها فعلٌ حقًّا - في تغيير الصّورة النّمطية التي حملها الغرب المسيحي عن المسلمين وعن الإسلام." [2]

صور كثيرة قدّمها الغرب عن الإسلام، تجعله محلّ نفور منه، من غير أبنائه، ومجال تشكيك من أبنائه.. إنّ الذين يقدّمون الإسلام بأنّه دين الإرهاب والتّخلّف والتّعصّب والاعتداء والغصب والقهر وتعطيل دولاب التّقدّم والتّطوّر... [3] لا يمكن أن ينتظر منهم حوار جادّ مخلص هادف إلى الوصول إلى

---

[1] - المرجع السّابق، ص: 161. قدّم هذا راهنر اليسوعي الألماني المتخصّص في العقائد الدّينية غير المسيحية، في محاضرة قدّمها أمام الأمانة العامة للمجلس الفاتيكاني سنة 1961م.

[2] - مجلّة إسلامية المعرفة، العدد: 44، مرجع سابق، ص: 156.

[3] - ينظر مبحث " صورة الإسلام في التّراث الغربي" كتاب: فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص: 136 - 142.

غاية نبيلة، ترفع الصّراع، وتدفع النّزاع، وتنقع الصّداع. إنّ الحوار الذي ينطلق من هذه الصّورة، لا يستطيع أن يلغي هذه الاتّهامات، إلاّ إذا غادرت هذه المؤامرات أذهان الصّانعين لَها، فتنتفي عن هذا الحوار صبغة الصّراع.

قبل الحوار يجب: " إدانة ثقافة التّخويف والتّرويع والإرهاب، التي ينتهجها الآخر، بلا مبرّرات، إلاّ مجرّد استعراض القوّة، أو محاولة تغيير موازين الحقّ والباطل، أو نشر ثقافة القتل والإبادة والإفساد والتّخريب والتّدمير، دون حساب لتأطير محورَي الخير والشّرّ، إلاّ من قبيل الأهواء والأمزجة، والاندفاعات الجادّة، إلى الغزو الثّقافي الهادف – أحيانًا – إلى إسقاط ثقافتنا من الحسبان، أو فرض نموذج مختلف، أو برنامج قهري، أو ما يشبه ذلك، من إيهامنا بما ليس فينا، من تعصّب أو تخلّف..." [1]

إنّ هذا الذي يسعى إليه الغرب هو عمل مدروس لإبعاد الإسلام عن السّاحة، وعن الأذهان وعن الوجدان، بِمختلف الطّرق والوسائل، وقد يَتّخِذ الحوارَ وسيلةً لذلك في بعض الأحيان. وقد نجح في ذلك في كثير من المواقف والمشاهد والمنابر... فبتصرّفاته ومخطّطاته كان الإسلام مهمّشًا إلى جانب ثقافات أخرى: " استطاع الغرب، وعن طريق استخدام جميع الوسائل أن يقوم بعمليات تهميش وتحييد للأفكار والأنظمة الأخرى، وطَرَحَ بديلاً عن ذلك أفكاره وأنظمته، ولكن تحت شعارات برّاقة خدّاعة، مثل العولمة الثّقافية والإعلامية. " [2]

---

[1] – الحوار الثّقافي ...، مرجع سابق، ص: 119. عمّا يعترض أو يعيق الحوار المسيحي الإسلامي ينظر مجلّة إسلامية المعرفة، العدد: 44، ص: 188، 189.

[2] – عولمة الإعلام والثّقافة، مرجع سابق، ص: 117. ينظر موضوع " الثّقافة والعولمة" ضمن بحثنا " ماذا يراد بحوار الحضارات"، مجلة الحياة، معهد الحياة (معهد الحياة)، القرارة، الجزائر، العدد: السّادس، رمضان 1423هـ/ نوفمبر 2002م، ص: 157 – 161.

هذه العولمة يركب إليها الغرب متن الحوار، لكنّه يوجّهه كيف يشاء، مادام الهدف هو فرض نموذجه، بأفكاره وأنظمته. التي لا يسمح بالتّنازل عنها، مادام يملك القوّة الضّاغطة على من يتحاور معه. من هنا يفقد الحوار مصداقيته، إذ يصبح مفهومًا عائمًا غائمًا، ويصير لغمًا خطيرًا على ثقافة من يتقدّم ليتحاور معه. وقد ينقلب صراعًا. لذا يتساءل الدّارسون عن جدوى هذا الحوار، وماذا ننتظر منه والميزان فيه يختلّ، من حيث الاعتراف المتبادل، الذي هو أحد شروط الحوار المثمر. وهو ما ينشئ خللاً في التّوازن.

يقول محمد عمارة: " فكيف يكون.. وكيف يثمر حوار ديني بين طرفين، أحدهما يعترف بالآخر، ويقبل به طرفًا في إطار الدّين السّماوي، بينما الطّرف الآخر يصنّفنا كمجرّد واقع، وليس كدين، بالمعنى السّماوي لمصطلح الدّين." ([1])

وصل الكاتب إلى هذه النّتيجة، واقتنع بها حين لاحظ أنّ كلّ ما دار من حوار بين الشّرق والغرب، كان مفتقرًا إلى شروط الحوار الحقيقية، ومفتقدًا إلى أرضية التّلاقي الصّلبة الصّحيحة: " ذلك أنّ كلّ الحوارات التي دارت وتدور بين علماء الإسلام ومفكّريه وبين ممثّلي كنائس النّصرانية الغربية، قد افتقدت، ولا تزال مفتقدة لأوّل وأبسط وأهمّ شرط من شروط أيّ حوارٍ من الحوارات ألا وهو شرط الاعتراف المتبادل والقبول المشترك بيم أطراف الحوار" [(2)]

في الحقيقة إنّ ما عرضه الدّكتور محمد عمارة من الحواجز التي تعترض الحوار بين الثّقافات والحضارات. هو أحد التّحدّيات التي توجدها العولمة وتواجهها. فهي تتبنّى أسلوب الحوار، لكنّ تطبيقها يبعث الرّيبة في نفوس من

[1] – في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص: 159.

[2] – المرجع السّابق، ص:157. ورد ت هذه الفقرة ضمن المبحث الذي كتبه المؤلّف في الكتاب تحت عنوان: " حوار الأديان..هل هو حوار طرشان. ص: 156 – 167.

يرى نفسه مستهدفًا ومستغلاّ ومجرورًا إلى متاهات ومضايق ، لا يستطيع منها خروجًا. إنّ هذا من نتائج عدم وضوح مفهوم مصطلح حوار الحضارات في الأذهان. يتساءل الدّكتور باسم علي خريسان عن الطّبيعة التي سوف تكون عليها العلاقات بين الثّقافات والحضارات المتقاربة في ضوء العولمة: " هل العولمة سوف تساعد على تعارف الثّقافات بعضها على البعض الآخر، ممّا يساعدها على الدّخول في علاقات تعاون وحوار، أم العكس سوف يؤدّي التّقارب المتزايد بين الثّقافات إلى دخولها في صراع يهدّد السّلام والاستقرار في الحضارات." [1]

هل معنى هذا أنّ مستقبل العلاقات بين الثّقافات والحضارات في ظلّ العولمة ستكون مبنية على أساس الصّراع، الذي يؤدّي إلى النّزاعات، التي ستفضي إلى انقسام العالم، ثمّ إلى سقوط العولمة نفسها [2]

حوار الحضارات لن يأخذ مجراه الطّبيعي، ولا يسير في خطّه المستقيم، ولن تفهم الدّلالة الحقّة التي يحملها، ولن ينجذب إليه بصدق وإخلاص من ينشد الأمن والاستقرار والتّفاهم والتّعاون والتّعايش... إلاّ إذا وعى المتحاورون حقيقة هذا الحوار، الذي يساعد أو يحمل على: " إدراك الطّبيعة النّوعية للحدود الفاصلة بين الحريّة والفوضى، بين الحوار والصّراع والتّعدّدية، خروجًا من ذلك التّيه العميق برؤية وموقف وخطّة عمل، تعزّز دور الأديان، دون مسخ للحقائق، أو تشويه للثّوابت، أو التّشويش حول الحقائق، بقدر ما هو مطلوب من تعظيم ثقافة الإنتاج، وعمق المنهج، وتحديد المصطلح والمفاهيم، بعيدًا عن

[1] – العولمة والتّحدّي الثّقافي، مرجع سابق، ص: 153.

[2] – المرجع السّابق، ص: 161. ينظر أيضًا، عبد الله عبد النّديم، " التّربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتّقانة والمال"، مجلّة المستقبل العربي، العدد: 230، 1998م، ص: 77.:

الانحياز أو التّزييف، واحترامًا لضوابط العقل، الصّحيح، الذي يعيد إلى الأمور ما قد يبدو معوجًّا منها في اتّجاه مضاد." [1]

هنا يجب البحث عن غائب آخر مهمّ في وعي مصطلح "حوار الحضارات"، والاقتناع بجدواه، إنّه عنصر الإتيان بشروطه كاملة، حتّى لا يتحوّل إلى صراع، أو يبقى عاجزًا عن تحقيق المراد له ومنه.

شروط إجراء الحوار

كثيرٌ هم الذين يدعون إلى الحوار، لكنّهم يخطئون طريقه، فينحرفون به عن سواء السّبيل، فينجرفون إلى متاهات وضلالات وظلمات. بسبب أو دافع أو عامل، مهما يكن، وهذا من الأبعاد الغائبة في حوار الحضارات. وقد نبّه إلى هذه الشّروط بعض الدّارسين ([2]) من هذه الشّروط:

1 – الالتزام بآداب الحوار. أي الانطلاق من القيم وتحكيمها في تسيير الحوار.

2 – الاحترام المتبادل والاعتراف المتبادل بين المتحاورين.

3 – امتلاك زمام الحوار يشكل فعلي، بعيدًا عن التّصادمية ومنطق الصّراع. والتّخلّي عن فلسفة الصّراع إلى فلسفة التّدافع بين الحضارات والثّقافات.

4 – عدم مجافاة ثقافة الآخر، واحتقار حضارة الغير، وتهميش فكر الثّاني.

---

[1] – الحوار الثّقافي ..مشروع التّواصل والانتماء، مرجع سابق، ص: 119، 120.

[2] – ينظر مثلا : كتاب الحوار الثّقافي..مشروع التّواصل والانتماء، المباحث الآتية: "منهج الحوار الثّقافي"، ص: 133 وما بعدها. و" السّابقون إلى الحوار"، ص: 136 وما يعدها. و" مرجعية الحوار"، ص: 142 وما بعدها. و" نتائج الحوار الثّقافي"، ص: 162 وما بعدها.: ومحمد بن قاسم ناصر بوحجام، " ماذا يراد بحوار الحضارات" مبحث " شروط إجراء الحوار"، مجلّة الجياة، العدد: السّادس، ص: 163- 167.

5 – عدم العمل على تكريس التّخلّف عن قصد وعن مخطّطات مسبقة. وعدم الوقوف " عند منطق الخصومة والعدوان، أو عند دوائر السّيطرة والطّغيان، بما يعوق الضّعفاء عن الاشتراك في الرّكب، أو تحقيق الإنجاز، أو التّفرّغ للإسهام في منظومة تقدّم الإنسان. " (1)

6 – البحث عن المشترك الثّقافي، والمشترك الإنساني، وإجراء الحوار من منطلقهما وحولهما، وفيهما. واتّخاذهما مدخلاً لتخطّي الخلافات والصّراعات المصطنعة أو المغرضة.

7 – " التّحلّي بالموضوعية وإعمال العقل المتفتّح في استيعاب إنجازات الآخر، وتبادل المصالح معه، وحتّى صناعة المصالحة من خلاله" (2) والتخلّي عن الرّعونة والذّاتية والعاطفة الجامحة الجانحة إلى الإيقاع بثقافة الآخر.

8 – المحاورة والمجادلة بالحسنى، والابتعاد عن الغلظة والفظاظة والجفاء.

الحوار هو الأصل المتين للتواصل الفكري والحضاري

كلّ ما عرض فيما سبق، وما قدّم من أسئلة وأطروحات، كان الهدف منه تحليل مصطلح الحوار، واستيضاح ما فيه من غموض وإبهام، وهو ما سمّاه عبد الله التّطاوي " حوار حول ظاهرة الحوار" (3) لما التبس المفهوم من ضبابية وهلامية، تضعه أحيانًا في دائرة المرغوب عنه، أو المرهوب منه، أو المغضوب عليه. هذا التّناول يصحّح هذه النّظرات إليه، ممّا يهيئُه لأن يكون مطيّة للوصول إلى العيش في توافق وانسجام ووئام وسلام. وهو ما يدعونا في نهاية المطاف إلى وجوب السّير في طريق الحوار إلى النّهاية، وإقامة جسور تعاون حتّى تتواصل الثّقافات وتتقارب الحضارات، مع عدم الانزعاج من اختلاف

[1] – الحوار الثّقافي..مشروع التّواصل والانتماء، مرجع سابق، ص: 72.

[2] – المرجع السّابق، ص: 103.

[3] – ينظر الموجع السّابق، ص : 153.

مضامين الثّقافات، يقول النّبهان محمد فاروق: " إنّ تعدّد الحضارات واختلاف منطلقاتها ، لا يعني التّناقض والتّصادم، وإنّما يعني التّكافل والتّكامل في إثراء مسيرة الإنسان، وتطوير فكرة وإغناء تجربته.. والحضارة الجديرة بالاحترام، هي تلك الحضارة التي تنمّي في الإنسان إنسانيته، وتغذّي فيه قيم التّعايش والتّساكن، في سبيل إعمار الأرض، وإسعاد الإنسان."[1] بهذا المفهوم "يظلّ الحوار المدخل الأوّل لمنظومة التّجديد الثّقافي على اختلاف أبعادها ومحاورها ومستوياتها، كما يظلّ الأصل المتين للتّواصل الفكري في تاريخ الشّعوب والأمم. " [2]

كلّ ما يطلب هو وعي حقيقة الحوار، ودوره في التّقارب، ثمّ التّعايش. وعدم الانحراف به عن سواء السّبيل، وتوظيفه في أغراض خاصّة، ومصالح ذاتية على حساب حقوق الآخرين. كما يجب مواصلة البحث فيه، لتصحيح المفهومات الخاطئة، وتقويم الخطوات المشبوهة. نحن مع الدّكتور عبد الله التّطاوي حين يقول: " قضية الحوار ونتائجه، تستحقّ من الدّراسات التّربوية والاجتماعية والنّفسية والعلمية، ما يتوقّع من أهميّته وضروراته، دون تجاوز أو قصور، بما يعزّز حقول دراساته وتعدّدية الآراء حول مساحاته، وضمان تحويله إلى مشروع ثقافي ناجح بكلّ المقاييس." [3]

إنّ الاقتناع بهذه الحقيقة، والتّشمير عن ساعد الجدّ لمواصلة الجهود بمنهجية وتخطيط، وتحويل هذا العمل إلى مشروع يمتدّ لسنوات عديدة، وربمّا لعقود، يعطي للحوار مصداقية كبيرة، ويزيل عنه كثيرًا من الشّبهات، ويبعد عن دربه الطّفيليّين، الذين لا يحسنون سوى تشويه طبيعته، وتحريفه عن مساره الحقيقي.

---

1 - الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: 37- 377.

2- الحوار الثّقافي، مشروع التّواصل والانتماء، مرجع سابقـــ ص: 155.

3 - المرجع السّابق، ص: 164.

يلحّ الدّكتور محمد علي عمر الفرّا على القول إنّ: " الحوار على مستوى الأديان، والذي قام به الفاتيكان ، وقطع شوطًا لا بأس به، يجب أن يتعزّز بحوارات سياسية واجتماعية واقتصادية وأمنية وغيرها، تعالج جميع القضايا العالقة بين الشّرق والغرب، وتفتح صفحة جديدة في العلاقات بينهما، على أساس النّديّة والتّكافؤ والاحترام المتبادل بين الأمم والشّعوب والدّول..." (1)

الخاتمة

أسئلة كثيرة تبقى عالقة في تحديد مفهوم مصطلح " حوار الحضارات " من منطلق الواقع الذي يعيشه من يدعو إليه، ويباشره. (2) لأنّ المسيرة الطّويلة للعلاقات بين الثّقافات والحضارات، والمواقف الكثيرة التي كانت بينها عبر المراحل المختلفة، وفي الأصعدة المتعدّدة والمتنوّعة، والأفكار التي تنظّر وتنظّم هذه الحوارات، والدّوافع التي كانت وما تزال تدفع الحوار وتسيّره... متباينة ومتناقضة أحيانًا، وخاضعة أحيانًا أخرى لنزعات خاصّة، ومصطبغة بألوان السّياسة، ومرتبطة بالمادية والنّفعية... ممّا يعيق إجراء حوار نزيه بنّاء...فتبقى أسئلة كثيرة في حاجة إلى إجابات دقيقة وصريحة، وهو ما يدعو إلى التّحلّي بالشّجاعة والصّدق والإخلاص لمواصلة البحث؛ للإجابة عن الأسئلة العالقة؛ رغبة في إزالة الحواجز والعقبات والمعيقات والمثبّطات من طريق الفهم الواعي والمسئول لمصطلح " حوار الحضارات"، الذي يظلّ ضرورة حياتية، ومطلبًا

1- الإسلام والغرب..مواجهة أم حوار، مرجع سابق، ص: 219، 220.

2 - ينظر مثلا مبحث " أسئلة حائرة..وما زالت الإجابة مفتوحة" كتاب الحوار الثّقافي..مشروع التّواصل والانتماء، مرجع سابق، ص: 71 – 73. حتّى ولو كان الأمر يخصّ العرب، ضمن البحث في موضوع: " العرب بين ثقافة التّعبير وتغيير الثّقافة" فإنّ كثيرًا ممّا عُرض صالح لعموم الحوار.

شرعيًا، ومنزعا نفسيًا وواجبًا دينيًا...لابدّ منه في مسيرة النّاس وعلاقاتهم؛ ليعيشوا في سلام ووئام. بعد أن تتقارب ثقافاتهم وحضاراتهم؛ فتتعاون على إثراء الفكر الإنساني، وتدفع عجلة العمل والنّشاط إلى الأمام موضوعةً على سكّة سليمة من العطب، أو على أرضية صلبة، تقي من الاضطراب في الانطلاق؛ بتوفير الأجواء الصّحية، وتَهيّئة البيئات النّظيفة للتّحرّك والعمل.

إذن إنّ لغة الحوار هي الأصل في التّعارف بين الأمم والشّعوب. ويجب أن يكون هذا الحوار على المستوى العقلي والإنساني، توضع له أسس وقواعد، ينطلق منها، ويصدر عنها، وتهيّأ له أدواته ووسائله التي تتناسب مع طبيعته، وتوفّر له الشّروط والظّروف الملائمة. إنّ هذا يتطلّب الإجابة المقنعة والبنّاءة عن الأسئلة التي عرضناها وعن غيرها، من دون إحجام بسبب الخوف أو الجبن أو الانهزامية. ومن دون اندفاع؛ استجابة لدافع الحماسة المفرطة، أو العاطفة الجامحة...إنّما تزن الخطو، وتقدّر المسافات، وتتّقي الانحراف. وهذه الأسئلة التي نعرضها، هي التي توضّح الأمور، وتزيل الغموض، وتفتح مجالات للمراجعة، وتمنح فرصًا للإضافات، وتمنع الاستمرار في الغلط واللّغط والشّطط...

مواقف الحركة الإصلاحية
من اللغة الفرنسية

1345 -1359/ 1925-1940

أ/بشير بلاح
باحث/ ماجستير تاريخ معاصر

تمهيد

تميزت فترة ما بين الحربين العالميتين بانهيارٍ جزئيّ للثقافة الجزائرية (العربية الإسلامية)، وصعود نجم الثقافة الفرنسية الغربية المتغلبة، التي رامت الإجهازَ على ما تبقّى من ثقافة البلاد الأصلية المتقهقرة والحلول محلّها. وترتّب عن ذلك صراع ثقافيّ لا هوادة فيه، وطرْح تساؤلات كبيرة حول صياغة مشروع ثقافة جزائرية جديدة (أو متجدّدة)، يُوائم بين القديم الأصيل والجديد الوافد الذي أثبت نجاعته، ويتيح للمجتمع الجزائري تحديدَ وجهته وصنع مصيره؛ باعتبار أنّ الثقافةَ هي جوهرُ هويّة الأمّة، والمحرّك الأساس الفاعل في حياتها، وفي علاقاتها كلّها[1]، وما سائرُ فعاليات ومظاهر حياتها-بما فيها السياسة-سوى فروعٌ منها وخادمةٌ لها[2].

وقد برزت في هذه الفترة حركة إحيائية-إصلاحية إسلامية في الجزائر، تجسّدت بالأساس في فريق مجلة "الشهاب" الباديسية منذ العام 1345/ 1925، ثم في "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" منذ العام 1349/ 1931، تصدّت بكل طاقاتها لصياغة وإنجاز مثل ذلك المشروع في حدود ما بلّغها اجتهادُها ومدى اتّساع أفُقها، وحدّتْهُ لها ظروف أمتها ومجتمعها القاسية ومعطيات زمانها

الحاسمة. كما تميزت بانخراطها العميق في نضال الشعب الجزائري وتضحياته في سبيل استعادة هو يته واستخلاص حقوقه الأساسية.

ذلك أنّ الحركة الإصلاحية باستماتتها في إحياء الثقافة العربية الإسلامية، و إعادة بناء الشخصية الوطنية الجزائرية، مثّلت حصن المجتمع الجزائري في مواجهة جهود الإلغاء والمسخ والإدماج الفرنسية الحثيثة التي أصابته في الصميم، وكادت تذهب بهويته في ظل هيمنةٍ ثقافية وروحية (وسياسية واقتصادية..) غربية مطلقة؛ يقابلها جمودٌ وتفكّك وفوضى خُلقية واجتماعية وسياسية..في عالم الإسلام (والجزائر قطعة منه طبعاً)، وعجزٌ وتقاعس عن تجديد كيان الإنسان طبقاً للتعاليم الإسلامية الحقّة -كما هو هدف الحركة الإصلاحية-، ومناهج العلم الحديثة الكفيل وحده بإعادة التوازن إلى حياته[3]، رغم أنّ المسلمين كانوا أصحابَ الفضل في انتقال البشرية إلى عصر المنهج العلمي الدّقيق[4].

لم تستسلم الحركة الإصلاحية وهي تخوض غمار ذلك النضال غير المتكافئ لبوتقة الانصهار الثقافي قطعاً-كما فعلت أطراف أخرى- في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الجزائر؛ لأنها لم تكن لترضى بالإحالة على القيم الفرنسية/ الغربية. لكن، هل تمكنت، وهي تواجه صدمة فرنسا/ الغرب- التي أيقظت المجتمع الجزائري ليجد نفسه في موقف المغلوب، وأمام ضرورتين لا مناص منهما، هما: ضرورة تجاوز الانحلال الداخلي الذي هو مطيّة التسلّط الخارجي؛ وضرورة التفاعل البنّاء مع روح العصر- هل تمكنت من الاستجابة الإيجابية المتبصّرة لتلك التحدّيات؛ استجابةً تتمثل في تجديد كيان الإنسان الجزائري، بكيفية تراعي وتستوعب متطلّبات العصر و مستجداته التي جسّدها بالدرجة الأولى ذلك التحدي الذي مثّلته الثقافة الفرنسية كموردٍ ورافدٍ أساسٍ؛ وكرأس حربة أيضاً للثقافة/ الحضارة الغربية المتوسّعة؟

وكانت اللغة الفرنسية -باعتبارها أهمّ منابع وجذور الثقافة الفرنسية-، واحداً من أبْرز محاور التحدّي والصراع الثقافي في الجزائر آنذاك.

موقف فرنسا من اللغة العربية:

اللغة عند ليبنيز (Leibniz): "مرآة العقل"(5: 1983)[5]. وهي خاصّةٌ إنسانية تتوقّف عليها نشاطات الإنسان الثقافية[6]، ومن أهم أسس الحياة الاجتماعية والشخصية، حتى قال هايدغر (Heidegger) "إنّ اللغة هي منزل الكائن البشري"[7]؛ إذ هي وسيلة الإنسان للتعبير عن رغباته وأفكاره وأحاسيسه، وهي واسطته في تطوير مواهبه وتنمية عقله وإخصاب فكره وخياله وأدواتِه لاكتساب خبراته ومهاراته، كما أنها وسيلته للتّخاطب والتعايش والتبادل، وبناء وتوثيق الروابط[8]. وهي كذلك الوسيلة الأساسية لنقل الثقافات والحضارات من جيل إلى جيل. فهي قاعدة تطور الأمم وتقدُّم الجنس البشري.

وتقترن اللغةُ لفرط أهميتها بالوطنية، وتنص على مرجعيّتها وأولويتها الدساتير، وتجعلها الحركات القومية في مقدمة شعاراتها، وتشتعل من أجلها الحروب والمنازعات الدولية والأهلية.

وأهمّ عوامل تطور اللغة عند الباحثين: غزارة الإبداع والتأليف والاصطلاح.

لذلك، لا نستغرب أن يعلّق قادة الغزو منذ البداية سيطرةَ فرنسا على الجزائر بمدى انتشار اللغة الفرنسية فيها كما كتب "دو روفيغو" (De Rovigo) عام 1832[9]. وعليه؛ وضع الفرنسيون على رأس أولويّاتهم-وهم يشدّدون قبضتهم على الجزائر-ضربَ اللغة العربية، باعتبارها روحها الحيّة، ووعاء أنشطتها الثقافية، ومستودَعَ ذاكرتها الجماعية والتاريخية، وأهمَّ مقوّمات وحدتها (بعد العقيدة[10])، حتى أرجع ابنُ باديس وحدةَ أيّ أمة من الأمم إلى "تكلّمها بلسان

واحد"[11]؛ فنبزوها بـ"اللغة الميتة"، و"اللغة الأجنبية"، وأمعنوا في شنَآنها والتحريض عليها؛ حتى وصَفَها ديبارمي بـ"لغة قريش". وشدّدوا الخناقَ عليها، وشروط افتتاح مدارسها، وجرّموا تعليمها حتى غدا فتح حانة أيسرُ من فتح مدرسة[12]، بل إنّ هذه المقارنة في نظري قد لا تستند إلى منطق الأشياء، ولا تزيد الأمر جلاءً؛ لأنّ تحويلَ الجزائر إلى مخمرةٍ كبيرة "يُغرق فيها الجزائريون أشجانهم" هو عيْنُ ما كان يقصده الفرنسيون. وجسّدوا ذلك وقنّنوه بجملةٍ من القوانين والمراسيم والقرارات والمناشير، أهمها:

- قانون الأهالي: 28 يونيو 1881؛ مرسوم تنظيم التعليم الخاص والمهني: 9 ديسمبر 1887؛ مرسوم 18 أكتوبر 1892، مؤكد للسابق؛ قانون 27 سبتمبر 1907، وتمادت جميعُها في تشديد الخناق على التعلم العربي الحرّ، واشتراطات افتتاح المدارس الخاصة.

- مرسوم رينيي (Regnier) (وزير داخلية حكومة فلاندان (Flan din)): 5 أبريل 1935، القاضي بسجن "كل من يقاوم السيادة الفرنسية في المستعمرات، ويقف ضدّ تطبيق القوانين والمراسيم والتنظيمات وتنفيذ أوامر السلطات ما بين شهرين وسنتين". وأهم مقاصده إجهاض التعليم الإصلاحي.

- مرسوما شوطون (Chautemps) (رئيس الوزراء- وزير الداخلية الفرنسي): 8 مارس 1938. اعتبر أوّلهما العربية لغةً أجنبية في الجزائر، ومنع تعليمها؛ وقضى الثاني بتعطيل كلّ جريدة تصدرها جمعية العلماء باللغة العربية في الجزائر سلفًا.

ونشط الفرنسيون بموازاة ذلك في تعميم اللغة الفرنسية وفرضها في كافة ميادين التعليم والإدارة والاقتصاد والنشر والإعلام القضاء والمحيط[13] والحالة المدنية..، حتى أنهم لم يستثنوا مناهج "المدارس الشرعية" الثلاث (الجزائر- قسنطينة-تلمسان) المُكلَّفة بتكوين إطارات الوظيف الديني الإسلامي، فشرعوا

في فرنستها -بنسبة عالية-بدورها في الثّلث الأخير من القرن التاسع عشر، خاصةً منذ 1887، و1895، وكفى به دليلاً على تشدّد السياسة الفرنسية في مجال اللغة.

وبذلك طغت اللغة الفرنسية على العربية بشكل استثنائي، خاصة في الحواضر الكبرى كالعاصمة ووهران وعنابة، التي أمحت فيها العربية أو كادت.

وقد أثارت هذه الظاهرةُ انتباهَ وأسى كثير من الأعلام الذين حلّوا بالجزائر أواخر القرن التاسع عشر ومطلعَ القرن العشرين، كالكاتب التونسي محمد بيرم الذي زارها عام 1878، وحزّ في نفسه فُشُوُّ انسلاخ كثير من مسلميها من أصولهم، حتى بلغ الأمر بالكثيرين حدَّ الزواج العشوائيّ المختلط من غير نظرٍ لديانة، و"فرار بنات مسلمات من آبائهنّ إلى رجال من الإفرنج"[14]؛ والشاعر أحمد شوقي الذي آلَمَه أن يجد الجميع يتحدّثون الفرنسية حتى ماسحي الأحذية؛ والزعيم المصري محمد فريد، الذي زار الجزائر مرارًا، ووصف أحوالها عام 1901، متحسّرًا على طغيان الجهل والفرْنسة ممَثَّلةً في هيمنتها على التعليم، وانتشار الأزياء الأوروبية بين الجزائريين، والزواج من الفرنسيات ومن الفرنسيين، وتربية الأولاد في وسط مسيحي، واندثار المساجد[15]؛ والشيخ محمد عبده (1903)، الذي أحبطه واقع الثقافة والمجتمع؛ وعبد العزيز الثعالبي (ذي الأصل الجزائري) الذي نزل بالجزائرَ بنيّة العمل الصحفيّ سنة 1895، لكنّه سرعان ما غادرها لطغيان الطابع الفرنسي عليها، والألم يعتصر قلبَه لهجْر المثقّفين الجزائريين وطنهم آنذاك[16].

مواقف الإصلاحيين:

ذُعر الإصلاحيون الغيورون على اللغة العربية من الحالة المُزرية التي آلت إليها وانتزاء الفرنسية عليها، فأطلقوا صفّارات الإنذار محذّرين من خطر اندثارها، وذوبان الجزائريين في البوْتقة الفرنسية. لكن، لم يسعهُم من ناحية

أخرى سوى الإقرارُ بالقيمة العلمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للغة الفرنسية؛ فكان لهم في هذا الباب ثلاثةُ مواقف تعكس هذه الاتجاهات المتفاوتة:

1- التحذير من الفرْنسة، والاختيار الحصريّ للغة الفرنسية:

ندّد الإصلاحيون منذ البداية بفرْنسة المجتمع الجزائري، باعتبار تعارُضه التامّ مع مقوّمات الشخصية الجزائرية، لكن بحذر غالباً، تجنّبًا للمصادمة مع الإدارة، ولأولوية مشكل الطّرقيّة، كما نلمح ذلك ضمنيًّا في المنتقد والشهاب.

ولم ينقطعوا عن التذكير بذلك الخطر المميت الجاثم على صدر الأمة الجزائرية والتحذير منه بنبْرة متصاعدة الحدّة باطّراد حتى النهاية؛ خاصّةً منذ احتفالات المئوية، كردّ منهم على التحرُّشات السافرة التي طالت الشخصية الجزائرية أيّامئذ. وقد مثّلت أعدادُ العام 1348/ 1930 من مجلّة الشهاب بيانات درامية، وصفّارات إنذارٍ حقيقية في هذا المجال، انطلقت من أعماق ضمائر الإصلاحيين، حيث كتب توفيق المدني في مقال ملحميّ-غلب عليه أسلوب المقابلة في عزّ الاحتفالات-بعنوان "بين الموت والحياة" يقول: "الخطر مُحدق بنا، والهوّةُ السحيقة فاتحةٌ فاها لابتلاعنا، وإنه لَخطرُ الاضمحلال، وإنها لَهوّةُ الموت والفناء...الإسلامُ في الجزائر سائر في طريق الموت...العربية في الجزائر سائرة نحو الاضمحلال...فيا شعبَ الجزائر! عربيّتُك ودينك في حالة تلاشي واضمحلال، وناشئتك في جهل وإهمال، وإنّ مستقبلك بصفتك أمةً إسلاميةً عربية لَبيْن يديك"[17].

وأيّد ابنُ باديس إنذارات المدني السابقة في نفس العدد "إنّ الأمة يجب أن تبقى على دينها ولغتها وجنسيتها وجميع مقوّماتها"[18]. كما كتب في نفس السنة مقالة معلميه بعنوان "ما ينجم عن نشر التعليم الحرّ، وما ينشأ عن إهماله بعد خمسين سنة"-بعدما شخّص واقع الثقافة الجزائرية المأساوي-: "...وإذا

استصغرنا الخطْبَ وعكفنا على القُبوع والانزواء والفشل؛ قضينا على مقدُراتنا بأيدينا، وتسبّبنا في السّقوط إلى هوّة عميقة لا قرارَ لها. وكان منتهانا الفناءُ بعد خمسين سنة"[19].

ويدخل في هذا الإطار أيضًا حرصُهم على أصالة وأولويّة اللغة العربية حيث لا يسعهم غير ذلك، كما تدلّ عليه مقاومتهم ضغوطَ الإدارة لإعطاء اللغة الفرنسية مكانة خاصةً في مدارسهم الحرّة.

2-الدفاع عن العربية وإحياؤها:

صيانةُ وإحياء اللغة العربية عند الإصلاحيين ثانيَ مقاصد حركتهم بعد إحياء الإسلام؛ لاعتقادهم بأنّ بعث الأمة الجزائرية منوطٌ بإحيائها. يقول مُلْهِمُ الحركة الإصلاحية ومرجعُها الأعلى ابنُ باديس في أخريات أيامه على سبيل المثال: "إنني أعاهدكم على أنّني أقضي بياضي على العربية والإسلام، كما قضيت سوادي عليهما...، وإنني سأقْصر حياتي على الإسلام والقرآن، ولغة الإسلام والقرآن. هذا عهدي لكم. وأطلب منكم شيئًا واحدًا، وهو أن تموتوا على الإسلام والقرآن، ولغة الإسلام والقرآن"[20]. بينما ذهب مبارك الميلي إلى أنّ "من أعرض عن اللغة العربية، فقد أعرض عن ذكر ربه"[21]. وبديهيّ أن يكون ذلك موقف كافّة الإصلاحيين.

ودأب الإصلاحيون على نشر كتاباتٍ لأعلام العروبة والإسلام، في مقدمتهم شكيب أرسلان؛ تمجّد العربية وتحثّ على عدم التفريط فيها، كثيرًا ما تستشهد على ذلك وتعضد بتمسّك أمم أوروبا بلغاتها، فكلّها "تنادي: لغتي وثقافتي قبل كل شيء"[22].

لذلك لم يدّخر هؤلاء جهدًا في خدمة العربية وعلومها وآدابها، متوسّلين إلى ذلك بتنوير الرأي الجزائري العامّ وتذكيره بمجد اللغة العربية، وإقناعه بأهمية

وضرورة تعلّمها وإتقانها، وبقدرتها على استيعاب العلوم الحديثة وتوصيلها وتطويرها[23]، واستنفار الجزائريين إلى المشاركة في الجهد الجماعي للنّهوض بها، وضرورة الاعتماد في كل ذلك على أنفسهم[24].

لكنني لا أعلم أنهم طوّروا أساليبَ جديدة لتعليم العربية. وربّما كان ذلك سابقًا لأوانه، و أنّ ظروفَ ذلك العهد لم تكن مواتية للتغيير في ذلك الحرَم المقدّس، أو أنهم كانوا لا يروْن مسوِّغاً له، ولا يملكون وسائلَه.

وقد يكون من المفيد إلقاءُ نظرةٍ على مضامين دروس الإبراهيمي (الثلاثة عشر) بتلمسان لاكتشاف مدى تعلّق الإصلاحيين باللّغة العربية، وحرصهم على إحيائها في مواجهة مدّ اللغة والآداب الفرنسية، فضلاً عن التقهقر الذي أصابها بتقهقر بنيها:

-المفرَد العلَم في رسم القلم- كتاب "الموطّأ"- كتاب "قطْر الندى"- التاريخ الإسلامي العام- مفردات لغويّة- البيْقونية (في مصطلح الحديث)- مقتطفات من الشعر الفحْل ومن الأمثال السائرة- أصول الفقه- تحفة ابن عاصم- المعلّقات السّبع- الجوهر المكنون (في البيان والأدب)- تفسير القرآن الكريم- مبادئ أوّلية في النحو والصّرف (للموظفين والعمال والتجّار)[25].

3-الترغيب في تعلّم اللغات الأجنبية، وفي مقدمتها اللغة الفرنسية:

أدرك الإصلاحيون قيمة اللغات الأجنبية-وفي طليعتها الفرنسية بالنسبة للجزائريين-كأداة لا غنى عنها للعلم والعمل والرّقيّ الفردي والجماعي؛ باعتبارها لغات الفكر والآداب والفنون العالمية، والعلوم والتكنولوجيا والاتصالات والصناعة..

لذلك دأبوا على الدعوة إلى تعلّمها، باعتبارها مفتاحَ العلوم الحديثة، كما كتب ابنُ باديس عام 1926 "لغتان متآخيتان في هذا القطر كتآخي أبنائهما،

وضروريتان لتمام سعادته كضرورة اتحاد الناطقين بهما-هما اللغة العربية واللغة الفرنساوية...إنّ الذي يحمل علمَ المدنية العصرية اليوم هو أوروبا، فضروري لكلّ أمة تريد أن تستثمر ثمار تلك العقول النافعة و تكتنه دَخائلَ الأمور الجارية، أن تكون عالمةً بلغةٍ حيّةٍ من لغات أوروبا...ومما لا يُرتابُ فيه-والواقع شاهد أنّ مقدارَ كلّ أمة في اللحاق والتخلّف بركب الحضارة، بنسبةِ كثرةٍ وقلّة انتشار لغةٍ فيها من لغات أوروبا"[26].

وكما قال في محاضرة له بتونس عام 1937 "العلوم في الجزائر كما أظنّها في غيرها؛ منها علوم تؤخَذ باللسان العربي، وهي علوم الدين واللسان؛ ومنها علوم تُؤخذ باللسان الأجنبي، وهي علوم الأكوان والعمران"[27].

بينما كتب "الفتى الزواوي" (بعزيز بن عمر) "إنّ الجمْعَ بين اللغتين أمنية كل مسلم جزائري يدرك واجبَه الديني والدنيويّ معاً، ويفهم للثقافة الواسعة معنى"[28]. وهي إشارات واضحة إلى حتمية تعلّم اللغات الأجنبية، لحرص الإصلاحيين على تحصيل العلوم العصرية.

ولشدّة إعراض الجزائريين عن التعلّيم عمومًا، وعن تعلّم اللغات الأجنبية (الفرنسية) خصوصاً- رغم تفاهة ما كان يقدّمه أو يسمح النظام الاستعماري من فرص في هذا المجال-وجدنا ابن باديس يدعو إلى تدارك الأخطار التي أوشكت على إخماد أنفاس المجتمع الجزائري؛ جرّاء انسداد آفاقه المطّرد نتيجة خمود "عاطفة اللّهفة على اللغة الفرنسية"[29]، إلى جانب ضعف التعليم العربي الشديد و إحاطة الظلام بالجزائريين من الجانبين.

بل إنه-أكثر من ذلك-يعزو فشل الشبيبة المعرّبة-على ضعفها وضآلة عددها- ضمنيًّا إلى أُحادية لغتها، ويرى أنّ ذلك دفعها إلى تثقيف أبنائها بغير العربية التي كانت سبب الفشل في الحياة[30].

وقد جسّد الإصلاحيون هذه النزعة في تعليم اللغة الفرنسية إلى جانب العربية في مدارسهم حيثما أمكنهم. وبلغ من اهتمام الحركة الإصلاحية بالشباب المسلم الفرنسيّ التكوين أن أنشأت صحيفة "لاديفانس" (La Défense)، باللغة الفرنسية (1353-1358هـ/1934-1939م)، وفي مرحلة تالية صحيفة "الشاب المسلم" (Le Jeanne musclemen) عام 1372 هـ/1952م.

وحثّت في سياق مكمّل على تكامُل المعرّبين والمفرنَسين، وتعلُّم كلّ منهما اللغةَ التي يتقنها الطرف الآخر، مثلما يدلّ عليه حضورٌ طائفة كبيرة من المحامين والصّحفيين المثقّفين بالفرنسية جلسات مناقشة النظام الداخلي لجمعية العلماء عام 1931/1349، وإعلان إعجابهم في نهايتها باللغة العربية "وكأنما دخلوا في الإسلام من ذلك اليوم"[31].

الخلاصة

مثّلت اللغة الفرنسية في الجزائر في فترة ما بين الحربين (وغيرها) أحدَ أخطر أدوات الاختراق والاستلاب الثقافي للمجتمع الجزائري، وربما للتنوير أيضاً في نظر الكثيرين!؛ لانطوائها وإحالتها على الآداب والفنون والتاريخ والعلوم والمعتقدات والقيم والتقاليد والقوانين الفرنسية/ الغربية. لذلك، أوْلى الإصلاحيون الغيورون على أصالة وارتقاء مجتمعهم وثقافته تلك اللغة بالغَ اهتمام.

وحكمت مواقفَهم منها خلفيّاتٌ متباينة، نتجت عن شمولها (أو إحالتها على) مضامين وأبعاد علمية وحضارية واجتماعية وعقديّة متنوّعة، ولضعف إمكاناتهم وبدائلهم إزاءها، وعدم جرأتهم أو قدرتهم على فرض مقاطعتها حين غدت أمراً واقعا، وعدم استحسانهم "نبْذَ" منتحِليها الذين كانوا يمثّلون جانباً متميّزاً من نخبة البلاد الراهنة (والمستقبلية)؛ كان الإصلاحيون حريصين على

استمالتها واستصلاحها، ولأنها غدت أهمَّ مفاتيح الوُلوج إلى العصر. وأدّى ذلك إلى مواقف متنوعة، قد تبدو غامضة وربما متناقضة. وأهم تلك الخلفيات:

1. الخوف من انتشارها، لتوجيهاتها الحضارية والقيمة النوعيّة التطويعية والاستلابية،
2. الحاجة الماسّة إليها، باعتبارها أداةً لا غنى عنها للترّقّي،
3. الانبهار بما تنطوي أو تحيل عليه من علوم ومناهج ووسائل عصرية.

وقد نتج عن ذلك مواقف معقّدة، وربما متناقضة تعكس تلك الخلفيات تتمثّل في:

- التحذير من الفرْنسة، والاختيار الحصريّ للغة الفرنسية.
- الدفاع عن العربية وإحياؤها.
- الترغيب في تعلّم اللغات الأجنبية، وفي مقدمتها اللغة الفرنسية.

وبذلك مثّلت اللغة الفرنسية للإصلاحيين ولعامّة المسلمين خصماً وتحديًا، ومثالاً ومفتاحَ تحديث ومواكبة للعصر في نفس الوقت، فاتخذوها قيمة تُطلب، وغرضًا يُرمى في آن. وتلك عاقبة تقاعُس المجتمع والأمة عن تجديد منظوماتهما الثقافية والروحية والسلوكية والاجتماعية والعمرانية..بشكل كامل ومطّرد، بواسطة الدّفع الاجتماعي الكلّيّ الفعّال، الذي يقوم به المجتمع والأمة لتلبية حاجاتهما الحضارية الذاتية المتجدّدة، ومواجهة التحديات التي تحيط بذلك على أساس الأصالة والفعالية والاطّراد[32].

الهوامش

[1] الطيّب برغوث، مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السّننيّة (دار قرطبة، الجزائر، 2004/1425)، ص 18.

[2] حسين مؤنس، الحضارة (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998/1419)، ص 66.

[3] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، بيروت، 1986/1406)، ص 32.

[4] توبي أ. هفّ، فجر العلم الحديث، ترجمة جابر عصفور (المجلس الوطني للثقافة و ف. آ.، الكويت، 2000/1421)، ص ص7،

[5] فلوريان كولماس، اللغة والاقتصاد، ترجمة أحمد عوض (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 2000/1421)، ص 9.

[6] بيتر فارب، بنو الإنسان، ترجمة زهير الكرمي (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983/1403)، ص 20.

[7] أحمد المعتوق، الحصيلة اللغوية (المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، 1996/1417)، ص 35.

[8] نفسه، ص 307.

[9] Charles Féraud, Les interprètes de l'armée d'Afrique (Jourdan, Alger, 1876), p.230.

[10] أنظر حسين مؤنس، الحضارة، مرجع سابق، ص ص 62 وما بعدها.

[11] الشهاب، ربيع الأول 1355/ جوان 1936، مجلد 21، ص 106.

[12] فرحات عباس، ليل الاستعمار، ترجمة أبو بكر رحال (ANEP، الجزائر، 2005)، ص 114.

[13] من التطورات الأكثر دلالةً وطرافةً: تغيير أو تحوير أسماء معظم المدن والبلدات والأماكن الجزائرية، كأنّ مصيرَها قد حُسم مُسبقًا.

[14] أنظر: محمد بيرم، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار (المطبعة الإعلامية بمصر، 1303هـ)، ج4، ص 15.

[15] « Voyage d'un égyptien.. » Revue du monde musulman, Mars 1908, pp. 658-660.

[16] يوسف مناصرية، الحزب الدستوري التونسي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988/1408)، ص 86.

[17] الشهاب، غرة ذي القعدة 1348/ أفريل 1930، مجلد 6، ص ص 153-160.

[18] نفس العدد، ص 160.

[19] الشهاب، 1 رمضان 1348/ فيفري 1930، مجلد 6، ص 35.

[20] نفسه، رجب 1358/ أوت 1939، مجلد 15، ص 346.

[21] نفسه، جمادى الأولى-جمادى الثانية 1355/ أوت-سبتمبر 1936، م 12، ص 262.

[22] البصائر، 9 ربيع الأول/ 18 جوان 1937، مجلد 2، ص 166.

[23] أنظر مثلاً: "العربية: فضلها على العلم والمدنية، وأثرها في الأمم غير العربية"، الإبراهيمي، الشهاب (فيفري 1939)، مجلد 15، ص 11.

[24] الشهاب، 1 رمضان 1348/ فيفري 1930، مجلد 6، ص 34.

[25] أحمد بري، ظواهر في العبادات (نشر وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1414)، ص ص 8-9.

[26] "تعليم اللغتين ضروري لنا"، الشهاب، 7 صفر 1345/ 17 أوت 1926، مجلد 2، ص 212.

[27] البصائر، 9 ربيع الثاني 1356/ 18 جوان 1937، مجلد 2، ص 168.

[28] الشهاب، ربيع الثاني 1354/جويلية 1935، م 11، ص 266.

[29] الشهاب، 1 رمضان 1348/ فيفري 1930، مجلد 6، ص 34.

[30] نفس العدد، ص 36.

[31] محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997)، ج 5، ص 281.

[32] الطيب برغوث، حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية (دار قرطبة، الجزائر، 2004/1425) ص 5.

هل كلمة البربر شرقية عربية؟

الدكتور/ محمد المختار العرباوي
(تونس)

من الكلمات ذات الشأن في تاريخ منطقتنا المغربية كلمة "البربر" وقد اكتسبت قيمتها التاريخية منذ مجيء العرب المسلمين حيث صارت منذ ذلك الزمن علمًا مميّزا يطلقه الناس جميعا على سكان شمال إفريقيا.

ورغم أهمّيتها وسعة مدلولها فليس لها أيّ مضمون عرقي مثل ما لبعض الكلمات الأخرى كالفرس والترك والأكراد. والجهة التي حاولت أن تجعل لهذه الكلمة مدلولا يشبه المدلول العرقي، هي المدرسة التاريخية الاستعمارية التي سعت من وراء أعمالها الثقافية إلى بثّ التفرقة وزرع روح الانقسام في أبناء المنطقة، وما تزال تأثيرات هذه المدرسة معشّشة في عدد من المثقّفين من سياسيين وجامعيين وصحافيين وحقوقيين ورجال تعليم تغذّي فيهم روح الإقليمية والعداء للقضايا الوطنية والجماهيرية كالوحدة والتعريب وغير ذلك.

هذه الكلمة ذات الأهمية التاريخية فمن أين مأتاها ؟ من الشرق أم من الغرب ؟

الشائع عن كتاب الغرب أنها مشتقّة من الكلمة اللاتينية Barba rus التي كانت تطلق على الأجانب والشعوب الأقلّ حضارة والتي ما تزال في حالة من البدائية والتوحّش مثل جرمانيا وغاليا القديمتين، وأن الرومان كانوا ينعتون بها

سكان المغرب العربي في القديم بصفتهم همجا لم يرقوا بعد إلى درجة من النضج والانضباط الاجتماعي.

وحسب هذه المصادر فإن كلمة (Barba rus) لاتينية الأصل.

ولكن مصادر أخرى تؤكّد أنّ أصلها إغريقي(1) وأن جذرها الذي تنتمي إليه في اليونانية القديمة هو كلمة (Var var) وهي على هذه الصورة (Bàpbapoc) وتنطق vàrvaros (فرفروس).

وكان اليونان يطلقون كلمة (بربار) على كل الشعوب الأجنبية غير الهيلينية في مستوى اللغة والدين ونظام الحكم، وبصفة خاصّة على الميديين والفرس بل وحتى على الرومان في فترة لاحقة، ومن معانيها أيضا عندهم أنّها تطلق :

1. على اللغة الغامضة غير المفهومة
2. وعلى غير المتحضّر والفظّ والخشن والطاغية

فالثابت أن الإغريقيين القدماء لم يستعملوا مطلقًا هذه الكلمة بصفتها علمًا على الشعب المغربي في ذلك التاريخ بل استعملوا أسماء أخرى منها (لوبيا) كما هو معروف.

وعن الإغريق أخذ الرومان هذه الكلمة فأطلقوها أولا على سائر الشعوب والطوائف التي ليست يونانية ولا إيطالية. ثمّ ضيّق في مدلولها نسبيا تمشّيا مع سياسة الإدماج والرومنة، فصارت لا تطلق على من نال من الأفراد والجماعات الأجنبية حقوق المواطنة الرومانية، ومن الكلمات المستعملة في العهد الإمبراطوري "بربار يكوم"(2) أي بلاد البربر. كما أن الرمان كانوا يصفون السكّان المهادنين لهم والقاطنين بإحدى الولايات الرومانية بكلمة "برباريسيني" وتعني (البرابرة) اللطفاء أي المرضيّ عنهم سياسيًا"(3).

وكما لاحظنا بالنسبة لاستعمال كلمة (برابار) في اليونانية وكذلك في اللاتينية، وسواء أطلقت على من هم في حالة من البدائية والتوحّش أم على مطلق الطوائف الأجنبية، فإنّها لم تتّخذ أبدا علما على سكّان المغرب العربي القديم.

و يتأكّد هذا من أن الرومان إبّان احتلالهم لهذه المنطقة الذي دام قرابة ستة قرون (146 ق.م – 430م) لم تتسمّ في عهدهم إلاّ بحسب التقسيمات الإدارية السياسية(*) وبعض التسميات الأخرى العارضة، وكذلك الشأن في العهد البيزنطي (533 – 642م).

والجدير بالذكر هو أن كلمة (بربر) وردت في الفارسية أيضا، وقد جاءت فيها بمعنى التطابق والمماثلة(4) وبمعانٍ أخرى.

ووجود كلمة (بربر) في اليونانية القديمة وفي اللاتينية والفارسية دليل على انتشارها انتشارا واسعا خارج البيئة العربية، وهذا يستدعي البحث في الواقع اللغوي والثقافي لهذه البيئة لمعرفة أصل هذه الكلمة ومدلولاتها.

أولا – الانتشار الجغرافي لكلمة "بربر" :

المعلومات المتوفّرة حول هذه الكلمة من الناحية الجغرافية، تبيّن أنّها منتشرة في جنوب الجزيرة العربية وما جاورها من المناطق الإفريقية من الصومال حتّى مصر وبلاد الشام كما تدلّ على ذلك أسماء الأماكن التالية :

(*) خضع التقسيم الإداري لأطوار ظروف الاحتلال، وانتهى عموما على النحو التالي :

- إفريقية (القطر التونسي تقريبا)
- نوميديا (الجزائر الشرقية)
- موريطانيا القيصرية (الجزائر الغربية عاصمتها شرشال)
- موريطانيا الطنجية (المغرب وعاصمتها طنجة).
-

- بَرْبَرَة :

بلاد بين الحبشة والزنج تقع على ساحل البحر المتّصل باليمن، ذكرها المسعودي(5) والهمداني وعنه أخذ الحموي(6).

وتقول دائرة المعارف الإسلامية إن اسم هذه البلاد مأخوذ من اسم أهلها الذين يطلقون عليهم بربرا وبرابر(7).

وعندما تحدّث ابن بطوطة عن زيارته لمدينة (زيلع) بالسودان ذكر أنّها "مدينة البرابرة وهم طائفة من السودان شافعية المذهب وبلادهم صحراء مسيرة شهرين أوّلها (زيلع) وآخرها مقديشو"(8).

ويضيف "وسلطان مقديشو كما ذكرنا إنّما يقولون له الشيخ واسمه أبو بكر وهو في الأصل من البرابرة وكلامه بالمقديشو ويعرف اللسان العربي"(9).

وما ذكره ابن بطوطة يتطابق تقريبا مع ما ذكرته المصادر الأخرى، وإنّ حديثه عن أهل هذه المنطقة بأنّهم برابرة، دليل على ما أدركه من أوجه شبه بينهم وبين البربر ببلاد المغرب، وكون كلامهم بالمقديشو، يعني أنهم يتكلّمون بلهجة معيّنة لها من الاختلاف ما للمزابية، والقبائلية والشاوية والشلحية وغير ذلك. فهي من حيث الانتماء العامّ بربرية الأصل، وفي كلام صاحب القاموس ما يشير إلى ذلك إذ يقول :"وبربر جيل من البرابرة وهم بالمغرب وأمّة أخرى بين الحبوش والزنج"(10).

- بَحْرُ بَرْبَرَة :

تذكره دائرة المعارف الإسلامية بهذا الاسم(11) ويسمّيه المسعودي "الخليج البربري"(12) وهو خليج عدن وسمّي بذلك لاتّصاله ببلاد بربرة "والعمانيون

... إذا توسّطوا هذا البحر ودخلوا بين ما ذكرناه من الأمواج ترفعهم وتخفضهم فيرتجزون ويقولون(13).

بربري وجفوني	وموجـك المجنون
جفوني وبربري	وموجها كما ترى

- **بَرْبَـرٌ :**

مدينة في الصومال، كانت بمثابة العاصمة في عهد الانجليز تقع على الخليج البربري أو خليج عدن.

- **جزيرة بَرْبَرَى :**

ضبط نطقها وكتابتها أبو عبيد البكري(14) وهو يعتبرها جزيرة في بلاد الحبشة، ذكرها الهمداني(15) وعنه أخذ الحموي ومن حيث الموقع الجغرافي "قاطعه من حدّ سواحل اليمن ملتحقة في البحر بعدن"(16) وهذه الجزيرة عرفت أيضا في القديم بـ(سُقُطرة) وما تزال تعرف بهذا الاسم إلى اليوم، وبها لهجة من بقايا لهجات جنوب الجزيرة العربية القديمة معروفة أيضا بهذا الاسم (السقطرية).

- **بَرْبَرٌ :**

إقليم قِبْليّ بإحدى مديريات السودان مشهور بكثرة (شجرة الدوم). وهو شجر المُقْل – وقاعدته تسمّى أيضا (بربر) وهذا الإقليم كان يطلق على الناحية التي كانت تقطنها قبيلة (ميرفات) وهي قبيلة عربية اللهجة على ضفتي النيل من الشلال الخامس إلى بلاد عطبراء ومعظمهم في بلاد النوبة والصومال"(17).

- **وادي البَرْبَر :**

يوجد بإحدى نواحي النيل، ذكره علال الفاسي حيث قال : "ومن المعروف أنّه يوجد في شعب النيل وادٍ يسمّى بوادي البربر"(18).

- **سوق بَرْبَر :**

وهي سوق كانت توجد بالفسطاط بمصر(19)

- **جبل بربر** : يوجد بهذا الاسم في أعالي نجران باليمن وفي أواسط جبل الشيخ وفي سلسلة جبال تدمر بسوريا (بلاد الشام) (20)

ومن الملاحظ أن ورود هذه المجموعة من الأسماء في جنوب الجزيرة العربية وفي المناطق الإفريقية الواقعة غربها وفي مصر والشام دليل على أنّ واقعا بشريا كان منتشرا في هذه المناطق يطلق عليه : البربر أو البرابرة، ولذلك سمّيت بعض المناطق والأماكن باسمهم.

وهذا الواقع البشري هو الذي جعل، رينان الفرنسي يقول :

"إنّ عائلة من الشعوب الناطقة بالبربرية كانت تمتدّ من مصر وحتى من البحر الأحمر إلى السينيغال، ومن المتوسّط إلى النيجيريا""(21).

والعلاقة بين المكان ومن يحلّ به من الجماعات البشرية مكينة – كما هو معروف– ولذا سمّيت عشائر وقبائل كثيرة بأسماء الأماكن التي تحلّ بها وكذلك العكس فهناك على سبيل المثال :

بَهْرَاء : فهي اسم قبيلة ولموضع.

تباله : اسم لقبيلة ولموضع.

وهذا الارتباط بين الواقع الجغرافي ومن يعيشون عليه دليل قاطع على عراقة كلمة (بربر) وعلى أنّها نبتة شرقية صميمة.

ثانيا – كلمة "بربر" في الحقل اللغوي :

من اللاّفت للنظر ـ ونحن نتصفّح كتب اللّغة من معاجم وغيرها ـ أنّ هذه الكلمة كانت في القديم مستعملة استعمالاً واسعا ولها دلالات كثيرة، ولنا في الحوصلة التالية خير دليل على ذلك

بَرْبَـــرَ :

بصيغة الفعل، يقال (بَرْبَرَ التيس للهياج : نبّ)(22) ونبّ أي صاح عند الهياج وفي عاميتنا التونسية نقول : لَبْلَبْ.

ويقال : (بربر في كلامه بربرة إذا أكثر)(23) ويقال (بربر الرجل إذا هذي، فهو بربار)(24) أي تكلّم بشكل بدا معه كما لو كان يهذي، ومن هذا القبيل حديث أُحُد "فأخذ اللواء غلام أسود فنصبه وبَرْبَرَ "(25) وكذلك قولهم : "بربر فهو بربار مثل ثرثر فهو ثرثار"(26).

وذكر حسن الوزان أنّ بعضهم يرى أنّ (الفعل العربي بَرْبَرَ بمعنى همس) ومنه اشتقّت كلمة البربر لكون "اللهجة الإفريقية كانت عند العرب بمثابة أصوات الحيوانات العجماوات"(27).

تَبَرْبَـرَ :

فعل رباعي مزيد، ورد بمعنى كثر وازداد، ويستخلص هذا من النصّ المتعلّق بقدوم وفد برابرة لواته على عمر بن الخطاب. جاء فيه أنّ بربر بن قيس "خرج إلى البراري فكثر نسله وولده، فكانت العرب تقول تبربروا أي كثروا"(28).

ومن معانيها التوغّل في البراري والتوّحش فيقال:"تبربر: لحق بالقوم فتوحّش" [29].

ونجد هذين المعنيين في الفعل الثلاثي المزيد، فمن ذلك قولهم : "أبر الرجل كثر ولده" و"أبرّ القوم كثروا"(30).

وجاء في القاموس المحيط : "أبرّ : ركب البرّ وكثر ولده والقوم كثروا وعليهم غلبهم"(31).

ومن ذلك أيضا قولهم : "بَرّبرّ أي توحّش في البراري فسمّوا بربرا"(32).

وذكر حسن الوزان أن البعض يرى "أن بربر مكرور "البرّ" الذي هو الصحراء باللغة العربية"(33) ويورد قصّة افريقش التقيليدية نقتطف منها : "ولمّا وجد نفسه مطاردا عاجزا عن مقاومة العدو، استشار قومه في أيّ سبيل يسلكونه للنجاة فأجابوه صارخين : "البربر" أي الصحراء"(34).

وسواء أكان الفعل هنا ثلاثيا مضعفا مكررا أم رباعيا مجردا، فهما سيان من حيث المعني، ونلاحظ في المعاني الواردة أن هناك ترابطا بين التوغّل في البراري وتكاثر النسل وهذا شكل من أشكال التوزع البشري في المراحل القديمة ما تزال الكلمات المحتفظ بها في المعاجم تشير إليه.

بَرْبَـرٌ :

اسم لشخص : نجده متداولاً لدى النسّابين والإخباريين، وبقطع النظر عن صحّة معلوماتهم أو بطلانها فإنّ ذلك لا ينفي وجود هذا الاسم في الثقافة العربية القديمة وفي القبائل الكنعانية وغيرها.

البَرْبَرَة :

مصدر قياسي وردت بهذه المعاني :

- "الصوت وكلام في غضب"(35)
- كثرة الكلام والجلبة باللسان – قيل الصياح"(36)
- التخليط في الكلام مع غضب ونفور"(37)

ومن هذا القبيل حديث علي بن أبي طالب "ولمّا طلب إليه أهل الطائف أن يكتب لهم الأمان على تحليل الزنا والخمر فامتنع :"قاموا ولهم تغذمر وبربرة"(38) والتغذمر هنا : الغضب واختلاط الكلام.

- "صوت المَاعز" (39)

البَربار والبِرْبَار : سواء باعتباره اسما أم مصدرا للمضعف فيقال :

- رجل بربار إذا كان كثير الكلام والجلبة باللسان (40)

"**دلوٌبربار** : لها صوت" وفي تاج العروس "دلوٌبربار لها في الماء بربرة أي صوت في الماء"(41) ومنه هذا البيت الذي ينسب لرؤبه :

أوري ببربارين في العظمات إفراغ ثجاجين في الأغواط

- البَربار ... الأسد لبربرته وجلبته ونفوره وغضبه"(42)
- المُبربر : بصيغة اسم الفاعل : الأسد

وفي القاموس (البَربار والمبربر : الأسد)(43)

- البُرْبُر : (بالضم الكثير الأصوات، وبالكسر دعاء الغنم)(44)
- البربري : الياء للنسبة : قال الفراء : (البربري : الكثير الكلام بلا منفعة بربر في كلامه بربرة إذا أكثر)(45) ولهذا علاقة بمعنى الثرثرة السالفة الذكر.

- البَرْبَرُ – البَرَابِرَة : اسم لجيل من الناس، يطلق على المجموعات التالية.

1- بَرْبَرُ بلاد المغرب العربي الذين عرفوا أكثر من غيرهم بهذا الاسم.

2. المجموعة التي تحدّث عنها القدامى والتي كانت موجودة على حدّ تعبير صاحب القاموس (بين الحبوش والزنج)(46). ويعتبرها وبربر بلاد المغرب من نسل واحد ينحدر من ولد قيس بن عيلان، وذكر ابن بطوطة هذه المجموعة على أنّها "طائفة من السودان شافعية المذهب وبلادهم صحراء مسيرة شهرين(47)

3. المجموعة الموجودة في العراق وهي "بطن من (الدغمان) من (الروله) من (مسلم) من (عنزة) أكبر قبائل العرب في وقتنا الحاضر"(48) وتسمّى (البرابرة) (49).

ومن الطريف أن أشير أنّ (الروله) بطن من (جلاس) وهذه فرع من (قبائل مسلم) العربية(50). وبهذا نعرف أن اسم قبيلة (جلاص) عندنا في تونس هو أيضا اسم عربي بقطع النظر عن النطق الذي يغلّب الصاد هنا والسين هنالك.

ويقال للجماعة (برابر) و(برابرة) والهاء هنا للنسبة، ويمكن الاستغناء عنها ولا داعي لاعتبارها للعجمة طالما أنّ قضية العجمة في مثل هذا الموضوع لا قيمة لها.

* * *

ماذا نستخلص من هذا الزخم في الاستعمال اللغوي المتنوّع لمادّة (بربر)؟ إنّه دليل قاطع على أصالتها وعلى أنّها نابعة من صميم البيئة الثقافية العربية. وهو ما يجعلنا نلاحظ أنّ العربية وإنْ كانت تفتقر إلى معجم تاريخي لمفرداتها إلاّ أنّ غالبية ما تمتلكه منها قديم. إذ تشترك فيه مع اللهجات/ اللّغات العربية القديمة

المندثرة كالأكادية والكنعانية والآرامية وغيرها، ومن بين هذه المفردات كلمة (بربر) والدليل على قدمها :

1. استعمالها استعمالا واسعا في أغراض شتّى.

2. المستوى الحضاري الذي تنتسب إليه مجموع الكلمات السابقة باعتبارها جزءا من واقعه اللغوي والثقافي معبّرة عن بعض الجوانب فيه.

وواضح من دلالة هذه الكلمات ومن معطياتها الثقافية أنّها تنتمي إلى مجتمع بدوي – قَبَلِيّ. كما تدلّ على ذلك أشياؤه المادّية : تيس – دلو – أسد، وهو ما يعكس جانبا من طباع هذا المجتمع وسلوكه العامّ من مثل ما عرف به من تصرّف تغلب عليه الجلبة واللغط والغضب، يضاف إلى هذا أن كلمة (بربر) تجمع في أحد معانيها بين التوغّل في البراري أي الصحاري وبين تكاثر النسل.

3. الترابط اللّغوي – اللّفظي : وهو ترابط معروف في العربية وخاصّة في الفعل المضاعف، حيث تنشأ في مستوى اللفظ (والمعنى أحيانا) كلمات من كلمات أخرى فمن صلّ، عجّ، رقّ، حثّ مثلاً نشأت صَلْصَلَ، عَجْعَجَ، رَقْرَقَ، حَثْحَثَ، ويسمّيها الصرفيون رباعيًا مضاعفا مجرّدا.

ويعتبر أبو إسحاق الزجاج هذا النوع من الأفعال المكررة الفاء واللام وما يماثلها من مثل : قَرِق وقَرْقَر وسلِس وسَلْسَلَ، وقَلِقَ، وقَلْقَلَ من أصل ثلاثي ووزنها الصرفي (فعلل)(51).

ومن هذا القبيل "تَكَمْكَمَ من الكُمَّة" وكذلك "عين ثرّة وثرثارة"[*](52).

وهذا الباب من تداخل الأصول في اللغة يعتبره ابن جنّي من قبيل "تزاحم

[*] **الكُمّة** : القُلُنْسُوَّة المدوّرة – وتَكَمْكَمَ : لبسها – الثرّة والثرثارة : الغزيرة النبع.

الرباعي مع الثلاثي (53).

ويندرج ضمن هذه الأفعال فعل (برّ) الذي هو من الأفعال العربية القديمة، ومنه نشأت كلمة (بربر) المرتبطة به لفظا ومعنى أيضا كما في قولنا "أبرّ : ركب البرّ" وأبرّ القوم وتبربروا : أي كثروا وزادوا (أبرّ : مزيد ثلاثي - تبربروا : مزيد رباعي) فالكلمتان (برّ) و(بربر) هما أيضا متزاحمتان وتدخلان ضمن قواعد الخلق اللغويّ ومنطقه الخاصّ.

وهكذا وفي كلّ ما تقدّم نجد فعلا ما يقطع بأنّ كلمة (بربر) من صلب البيئة العربية الصحراوية القديمة ومن إنتاجها الثقافي بكل تأكيد ولذا وجدناها شائعة في أقوال الجاهلين وأشعارهم من ذلك قول أمرئ القيس(54).

علـى لا حب لا يتهدي بمنـاره إذا سافهُ العَوْدُ النباطيُّ جَرْجَــرَا(*)
على كلّ مقصوص الذُّنابي معاودٍ بريد السرى بالليل من خيل بربـرا

وقول علقمة بن ذي جدن(55)

ولميس كانت في ذؤابة نـاعط يجبي إليها الخرج صاحب بربر(**)

(*) **اللاحب** : الطريق الواضح الذي لحته الحوافز فصار طريقا واضحا ولا حب بمعنى ملحوب.
سافه : شمّه
العود : الجمل المسن – والنباطي : المنسوب إلى النبط وهو الفخم
جرجر : رغا وضجّ وعرف أنه غير مسلوك إذ لم يجد في ترابه أثرا لأبوال الدواب.
مقصوص الذناب : محذوف الذنب أي معاود لسير البريد حيث أنه اعتاد وألفه
خيل بربر : الأجود والأكثر صلابة.
(**) **ذؤابة** : هنا أعلى الشيء – ناعط : جبل باليمن به حصن يقال له ناعط – بربر : اسم جهة.

وقول مرداس بن أبي عامر [56]

تداعت علي بنو بكر كأنها　　　تداعت عليّ بالأحزّة بربرٌ[***]

وقول عدي بن زيد العبادي[57]

ويومًا ينادون آل بربر　واليكسوم لا يُفْلَحَنَّ هاربها

وأورد الهمداني قصيدة لبعض آل سعد بن ملك يكرب تبع يذكر فيها منازل من خرج من اليمن إلى سائر أنحاء الجزيرة العربية وغيرها[58]

ومن منّا بأرض الغرب جند تعلّقوا　إلى بربر حتى أتوا أرض بربر

ثالثا – إطلاق كلمة (بربر) على جيل من الناس :

وإلى هنا يمكن للمرء أن يتساءل عن الأسباب التي أدّت إلى إطلاق لفظة "البربر" على جيل من الناس منذ زمن بعيد وهل لذلك علاقة بما لهذه الكلمة من مدلولات لغوية متنوّعة ؟

النسّابون والمؤرّخون تناولوا هذا الموضوع، وقالوا في تعليلاتهم إنّ البربر سمّوا (بربرا) :

1. لأنه قيل لهم :"ما أكثر بربرتكم"[59] والبربرة هنا تعني الجلبة والرطانة واختلاط الأصوات، ومنه قول بعضهم :

(***) **الأحزّة** : جمع حزيز وهو ما غلظ من الأرض وانقاد (طال). بربر : جيل من الناس.

بربرت كنعان لمّا سقتهــا   من أرض الهلك للعيش العجب

وهذا أيضا ما عبّر عنه مالك بن المراحل في قوله : لكثرة كلامهم ولأنّهم قبائل شتّى، وعندما تلاقوا بالشام لغطوا (60)

2- لكثرة نسلهم [61]

3- لتوغّلهم في البراري : وأنّ البربر (مكرور البرّ الذي هو الصحراء) [62].

والواضح من هذه التعليلات أنها مرتكزة كلّها على المعاني اللغوية. ونستخلص منها ومن كلّ ما تقدم أنّ هناك تفسيرين للتسمية بكلمة "البربر"، وهما تفسيران ليسا متباعدين ولا تناقض بينهما.

الأوّل: أساسه لغوي وقد اعتمده أصحابه بناء على طبيعة اللغة البربرية من حيث الأداء والتواصل مع الآخرين. فهذه الجماعة- كما هو معروف- تتكلّم لهجات مشوبة بالغموض والصعوبة في النطق. ووصف طريقة أدائها بـ"البربرة" التي تعني كما تقدم "الجلبة والرطانة واختلاط الأصوات" وهو ما جعل ابن خلدون يصف لغتهم بقوله :

"ولغتهم من الرطانة والأعجمية متميّزة بنوعها، وهي التي اختصّوا من أجلها بهذا الاسم"[63] وأضاف "البربرة بلسان العرب هي اختلاط الأصوات غير المفهومة، منه يقال بربر الأسد إذ زأر بأصوات غير مفهومة"[64].

ونجد عند محمد الفاسي ما يشبه هذا الرأي إذ قال :"وقد أطلق عليهم العرب اسم بربر"[65] وأردف أنّ العرب عند مجيئهم "وجدوا شعوبا تتكلّم لغة غير معروفة عندهم فقالوا عنهم إنّهم يبربرون أي يكثرون الكلام بلا معنى، وقالوا

عنهم يهدرون أي يخرجون أصواتا بدون معنى، وقد كثر استعمال هذا اللفظ (الهدرة) في اللغة العامية المغربية بمعنى تكلّم"[66].

والناطقون بالعربية الفصحى كانوا يعتبرون كلام غيرهم كلاما أعجميا حتّى ولو كانوا عربا مثلهم، ولذا وصفوا لغة حمير العربية الأصل بأنّها لغة "طُمْطُمانية"[67]. أي ذات عجمة، وهناك فروع كثيرة ومناطق متعدّدة وصف ساكنوها بأنّهم "ليسوا بفصحاء[68] ووصفت لغة البعض الآخر بأنّها "وسط و إلى اللّكنة أقرب"[69] أو بأنّ أصحابها "من متوسّط بين الفصاحة واللّكنة"[70] ووصف الهمداني لغة مناطق عديدة بالغتم (وهي العجمة في النطق وعدم الإفصاح) وقال عن (مَهْره) بأنّهم "غُتْمٌ يشاكلون العجم"[71] وهناك من "في لغتهم تعقيد"[72] وهي حالات أخرى تقلّ فيها الفصاحة بدرجات متفاوتة. وكانت (قضاعة) تغمغم في كلامها، ولذا وصف اللغويون أداءها بالغمغمة.

و إذا كان هذا شأن الناطقين بالفصحى مع الحميرية ولهجات جنوب الجزيرة العربية عامّة فلا غرابة حينئذ أن توصف لغة البربر بالبربرة للسبب نفسه ففيها ما في الحميرية واللهجات الجنوبية من لكنة وغُتْم وتعقيد إذ هي كلّها تنتمي إلى واقع لغوي غير متطوّر لقدمه. وابن خلدون وضّح لنا هذا وبيّن سبب التسمية بالاستناد إلى المعنى اللّغوي أي أن البربر سمّوا بذلك لما في لغتهم من عجمة، والعجمة هنا متأتية من اختلاط غير مفهوم في الأصوات ومن عمليات لغوية أخرى الأمر الذي يفضي إلى ما يشبه البربرة. وقال اللغوي والنحوي أبو عمرو، إسحاق الشيباني "أعجمت : أبهمت" وقال : "العَجَمِيُّ مبهم الكلام لا يُبيّن كلامه"[73].

والتعليلات التي قدّمها المؤرّخون والنسّابون اعتمادا على المدلول اللّغوي تنسجم مع حقائق الواقع وتطوّر الأوضاع في الجزيرة العربية قديما، فالتنوّع اللّغوي الكبير الذي عرفت به منذ ما قبل الميلاد بزمن طويل. سببه انقسام

القبائل وتوزّعها بالتوالي إلى فصائل كثيرة وعيشها بعيدا عن بعضها بحكم العزلة والهجرة إلى أماكن نائية، وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى الاختلافات اللّغوية وبروز لهجات جديدة تكون بالطبع غير مفهومة بالنسبة لغير المتكلّمين بها. وهذا ما أشارت إليه (تماضر) عندما قالت في أخيها برّ بن قيس على حدّ زعم بعض الإخباريين الذين يعدّونه جدّ البربر[74].

وشطّت ببرّ داره عن بلادنا وطوّح برّ نفسه حيث يمّما

وأزرت ببرّ لكنة أعجمية وما كان برّ في الحجاز بأعجما

هذا التفسير اللغوي لسبب التسمية بكلمة البربر وإن كان له ما يبرره من حيث المعاني اللغوية التي اكتسبتها في البيئة البدوية للجزيرة العربية إلاّ أنّه ليس دقيقا ولا معبّرا عن السبب الحقيقي والأصلي لهذه التسمية. وهذا ما نستخلصه من الحميرية واللهجات الجنوبية التي وصفت بما وصفت به البربرية من رطانة وعجمة وغموض في الأصوات، ومع ذلك فلم يطلق على الناطقين بها لفظة "البربر". وهذا يعني أنّ هناك سببا آخر وهو ما يتعيّن علينا البحث عنه وتحديده. فكلمة "بربر" متولّدة من الجذر (بر) الذي هو الأصل والأقدم. فمعرفة الملابسات المحيطة به هي التي ستوضح هذه المسألة وهو ما تضمّنه التفسير الثاني.

الثاني: ارتبط بهذه الكلمات:

- البرّ (بفتح الباء)، البراري: الصحراء، الصحاري
- أبرّ القوم: ركبوا البرّ وتوغلوا فيه
- بربر القوم: توغلوا في البراري، الصحاري

هذا التوغل في البراري الذي اتسمت به الحياة في الجزيرة العربية وسار

ظاهرة اجتماعية بدوية عامة سببه التحوّلات المناخية العالمية التي جعلت الجزرة العربية تعاني من الجفاف والذي بدأت وطأته تشتدّ منذ الألف السادس قبل الميلاد والذي تفاقم أمره في الألف الموالي (الخامس) ممّا أدّى إلى التوسع في الحقول الرملية وإلى التناقص في كميات الأمطار وإلى النضوب في الينابيع والأنهار وإلى انقراض العديد من النباتات.

هذا التحوّل المناخي القاسي دفع بالجماعات الموجودة إلى أن تجوب الجزيرة العربية وتتوغل في براريها وأرجائها بحثا عن الكلإ و مظانّ المياه بل أجبر العديد منها على مغادرة الموطن الأصلي إلى مواطن أخرى جديدة.

وظاهرة التوغل هذه وما صحبها من توزع بشري لابدّ أن يؤدّي على المستوى اللغوي إلى ولادة معاني جديدة وصيغ وألفاظ جديدة. وهذا ما حصل فعلا في كلمة "برّ" التي تعني الأرض، الصحراء، وهو المعنى الأصلي القديم لهذا الجذر. ومنه تولدت كلمة "بربر" التي من معانيها التوغل في البرّ، في البراري، في الصحراء، في الصحاري. وهو ما يعني في مفاهيمنا الحالية: النزوح والهجرة والاغتراب. فبربر القوم : هاجروا. والهجرة هي توغّل في البراري والانتقال من موطن إلى آخر. ومن هنا فإنّ لفظة "البربر" تعني المهاجرين. وبهذا يتضح لنا سبب تسمية جيل من الناس بـ"البربر" وهي تسمية أصيلة وتاريخية وهامة لعلاقة مدلولها اللغوي بما جدّ في الجزيرة العربية من تحوّلات بيئيّة واجتماعية كبيرة.

وهكذا نتوصّل إلى أن كلمة "البربر" وقع إطلاقها على جيل من الناس لصلتها الوثقى بالمدلول اللغوي الأصلي وبواقع الجزيرة العربية والتحولات التي جدّت به. وأنّ المؤرّخين المسلمين هم الذين أشاعوها على نطاق واسع بصفتها عَلَمًا، **ومن هنا تتجلّى فجاجة الرأي الذي يقول بأنّ أصل هذه الكلمة يوناني أو لاتيني وهو رأي أشاعته المدرسة التاريخية الاستعمارية وتلقّفه الآخرون**

واقتنعوا به دونما تثبّت أو اطّلاع عمّا حوته مصادرنا من معلومات.

فلو كان زعم هذه المدرسة صحيحا لما أهمله المؤرّخون على كثرتهم وتنوّع مشاربهم. وكان الواجب يقتضي أن تبحث هذه الكلمة في المصادر العربية من تاريخية ولغوية وغيرهما وأن يقارن ذلك بما في اليونانية واللاتينية، وعندها يكون للحكم معنى وللرأي المتّخذ قيمة، لكن ما وجدناه بكل أسف هو الإعراض التامّ على القيام بذلك البحث، ولا نعرف أحدا قام به وما هذا الإعراض إلاّ جزء من ذلك الإعراض الذي غرسته المدرسة التاريخية الاستعمارية وغيرها من الوسائل الأخرى تجاه قضايانا وتراثنا وكل ما هو عربي عامّة.

والغريب في الأمر أن ابن خلدون كان واضحا في هذه المسألة إلاّ أن رأيه قوبل بالإهمال، وإذا كان له ما يبرّره بالنسبة للمدرسة التاريخية الاستعمارية فما هو المبرّر بالنسبة لغيرهم وخاصّة أبناء المنطقة ؟

لقد ذكر ابن خلدون بأن أصل تسمية البربر راجع إلى ما في لغتهم من رطانة وعجمة ولذا قال "وهي التي اختصّوا من أجلها بهذا الاسم" وهذه هي البربرة بعينها التي قال عنها "وهي اختلاط الأصوات غير المفهومة".

وما نلاحظه في هذا السياق هو أنّ كلمة "بربر" لم ترد في العربية بمعنى الهمجية والامتهان الجنسي والعنصري، ولذلك استعملت من الجميع ومن البربر أنفسهم، فلو كان فيها شيء من تلك المعاني لاستُنكف من استعمالها ولعزف عن ذكرها الكثير من المؤرّخين والعلماء، إن هذه المعاني نجدها فقط في لفظة "بربار Barbarud" اليونانية واللاتينية.

وإذا كانت كلمة (بربر) عربية لحما ودما فبماذا نعلّل وجودها في اليونانية واللاتينية (التي أخذتها عن اليونانية) والفارسية ؟

من المعلوم أن كلمات كثيرة تتشابه في بعض اللّغات وأنّ هذا التشابه ينشأ بينها اتّفاقا، ولكن في ما يخصّ كلمة (بربر) فقد أخذت بكلّ تأكيد من البيئة العربية ومن ثقافتها وذلك للأسباب التالية :

1. أن هذه اللغات حديثة نسبيا وأن التطوّر اللغويّ الذي عرفته اليونانية واللاتينية لم يكن ذا أهمّية إلاّ في الألف الأول قبل الميلاد، في حين أنّ كلمة "بربر" قديمة وقديمة جدّا تعود إلى ما قبل التاريخ وما جدّ في مرحلته الأخيرة من تحوّلات.

2. إنّ الحضارة الشرقية قديمة جدّا وأنّ مكتسباتها في الحرف والفلاحة وتربية الحيوانات وفي الكتابة ذات الحروف الأبجدية وغيرها انتقلت إلى الغرب وكانت الأصول الأولى لأقدم حضارتهم وهذا الانتقال للخبرات والمعارف والتقنيات والمنتوجات المادّية صاحبه أيضا انتقال لغويّ كبير، وبدأ علماء الغرب يعترفون بهذا ومنهم البحاثة الفرنسي "هيلير دو بار أنتون"، أستاذ اللغات الشرقية العربية القديمة الذي تحدث في كتابه (الأيتروسكيون في غربنا وأصولنا الفرنسية) عن التأثير اللغوي الواسع وما أدّى إليه من زيادة كبيرة في ثروتهم المعجمية.

3. إن كلمة (بربر) استعملت استعمالا واسعا ومتنوّعا ممّا يشهد بأصالتها ويدحض اعتبارها من الكلمات الدخيلة. كذلك فإنّ هذه الكلمات : البرّ، البراري، البربرة، المُبربر، وغيرها توحي بكل وضوح أنّها من جوّ صحراوي ومن بيئة بدوية قَبَلَيّة فيها ولدت وعنها عبّرت.

4. لقد تمكّن العلماء من التعرّف حتى الآن على عدد من المفردات القديمة دخلت إلى اللغة الانجليزية وبعض اللغات الأوروبية عن طريق اليونانية، وتبيّن بالبحث اللغوي المقارن أنّ هذه الكلمات أخذتها اليونانية من اللغات القديمة في العراق(75) مثل :

في الانكليزية	الكلمات الأكّدية
Alcohol	كُحْل (الغول، الكحول)
Alkali	قلات (ملح القلي)
Meschino	مُشْكِينُ (فقير)
Cherry	كَرَشُ (كرز)

وكما أخذت اليونانية هذه الكلمات وغيرها أخذت أيضا كلمة "**بربر**"

5. إنّ اليونانية وبقطع النظر عمّا يمكن أن تكون أضافته من أغراض أخرى لهذه الكلمة فإنّها ظلّت محتفظة بأحد معانيها الأصلية المعروفة في العربية وهو الغموض وعدم الإفصاح وما يشبه العُجمة عندنا.

6. يضاف إلى هذا أنّ الإخباريين والنسّابين والمؤرّخين المسلمين عامّة عندما تحدّثوا عن البربر تحدّثوا على أنهم كانوا مجموعة منتشرة بالشام تتسمّى بهذا الاسم وأنّهم تحت وقع أحداث معينة انتقلوا إلى بلاد المغرب واستوطنوه.

فقال ابن عبد الحكم : "وكان البربر بفلسطين وكان ملكهم جالوت فلمّا قتله داود عليه السلام خرج البربر متوجّهين إلى المغرب"[76]

وممّا رواه عبيد بن شرية (من صنعاء حسب ابن النديم) عن الملك الحيمري إفريقيس بن أبرهة من أنّه غزا المغرب ونقل "البربر من بلادهم فلسطين إلى مصر، إلى الساحل"[77].

وهذا أيضا من شأنه أن يفنّد مزاعم القائلين بأن كلمة "بربر" أصلها يوناني أو لاتيني. ويثبت، بما لا يدع مجالا للشكّ، أنّها من أرومة لغويّة عربيّة قديمة.

وهكذا نصل إلى أن كلمة "بربر" كلمة عربية صميمة عريقة في القدم مرتبطة بالتحولات المناخية في العصر الحجري الحديث وهي تعني: المهاجرين، ومن أكثر الكلمات دلالة على أصالة الانتماء الشرقي لبربر".

الهوامش:

1 Le Nouveau Dictionnaire orthographique et interprétatif de toute la langue grecause « Dimitraks » Edition 19

1. دائرة معارف بطرس البستاني مادة (بربر)
2. دائرة معارف بطرس البستاني مادة (بربر)
3. الحسن السائح : الحضارة المغربية عبر التاريخ الدار البيضاء 1975 ج1 ص 43
4. مروج الذهب ومعادن الجوهر – شرحه الدكتور مفيد محمد قميحة – دار الكتب العلمية – بيروت 1986 ج 1 ص 447
5. معجم البلدان – بيروت 1965 ج1 ص : 369
6. دائرة المعارف الإسلامية مادة (بربر) ج3 ص : 543
7. رحلة ابن بطوطة – دار الكتاب البناني – بلا تاريخ ص : 168
8. رحلة ابن بطوطة – المصدر نفسه ص : 169
9. مادة (برّ) ج1 ص:370
10. مادة (بربر) ج3 ص 543
11. مروج الذهب – المصدر المذكور سابقا ج 1 ص :106
12. مروج الذهب – المصدر نفسه ص : 107
13. معجم ما استعجم من أسماء البلدان والمواضع تحقيق مصطفى السقا مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1945 ج1 ص 239
14. . صفة جزيرة العرب : تحقيق محمد بن علي الأكوع – مركز الدراسات والبحوث اليمني بصنعاء الطبعة الثالثة 1983 ص 93

15. عبد العزيز بن عبد الله: الموسوعة المغربية – معلمة الصحراء – منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الرباط 1976 – ص : 55

16. علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي – لجنة نشر تراث زعيم التحرر الطبعة الرابعة – الرباط 1980 ص : و

17. ياقوت الحموي: معجم البلدان- المصدر المذكور سابقا ج 5 ص : 283

18. عروبة البربر: محمد علي مادون- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والمركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر- الطبعة الأولى- دمشق- 1992 ص 85.

19. علال الفاسي: الحركات الاستقلالية ... المصدر المذكور سابقا ص : و

20. ابن منظور : لسان العرب مادة (برّ) دار صادر ودار بيزوت 1955 ج 4 ص: 56

21. ابن منظور : لسان العرب – المصدر نفسه ص : 56

22. معجم متن اللغة للشيخ أحمد رضا بيروت 1958 ج1 ص 270

23. ابن منظور : لسان العرب مادة (برّ) المصدر المذكور سابقا ج4 ص : 56

24. الجوهري : الصحاح، تاج اللغة، وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفار دار الكتاب العربي مصر 1377 هـج2 ص 588.

25. وصف إفريقيا – ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر طبعة دار المغرب الإسلامي بيروت 1983 ج1 ص 34

26. أبو زكرياء : كتاب السيرة وأخبار الأيمة – تحقيق عبد الرحمان أيوب الدار التونسية للنشر، تونس 1988 ص54.

27. مادة : بربر – المنجد في اللغة والأعلام – الطبعة العشرون – دار الشروق (المطبعة الكاثوليكية) بيروت 1969.

28. ابن منظور – لسان العرب – المصدر المذكور سابقا ج4 ص : 54

29. مادّة (برّ) ج1 ص 370 – طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر – بلا تاريخ

30. السلاوي أحمد بن خالد الناصري : الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى – الدار البيضاء 1954 ج 1 ص54.

31. وصف إفريقيا ... المصدر المذكور سابقا ج1 ص : 34

32. وصف إفريقيا ... المصدر المذكور سابقا ج1 ص : 34

33. الجوهري : الصحاح، المصدر المذكور سابقا ج2 ص : 588

34. ابن منظور : لسان العرب مادة (برّ) النصرد المذكور سابقا ج4 ص : 55

35. ابن منظور : لسان العرب المصدر نفسه ص 55

36. ابن منظور : لسان العرب المصدر نفسه ص 55 - تاج العروس للزبيدي ج3 ص 38

37. الفيروز أبادي مجد الدين : القاموس المحيط – المكتبة التجارية الكبرى بمصر – بلا تاريخ – ج1 مادة (برّ) ص 370

38. ابن منظور : لسان العرب المصدر المذكور سابقا ص : 55 – 56

39. الزبيدي محي الدين أبو الفيض : تاج العروس من جوهر القاموس – المطبعة الهيرية. مصر 1306 هـ ج 3 ص 38

40. الزبيدي : تاج العروس – المصدر نفسسه ص : 39

41. مادة (برّ) ج1 ص 371

42. مادة (برّ) ج1 ص 371

43. ابن منظور : لسان العرب المصدر المذكور سابقا ج4 ص : 56

44. مادة (برّ) ج1 ص 370

45. رحلة ابن بطوطة : المصدر المذكور سابقا ص : 168

46. العزاوي المحامي عباس : عشائر العراق بغداد 1937 ج 1 ص : 280

47. ذكر هذه المجموعة أيضا فؤاد حمده : قلب جزيرة العرب ص 171 وعمر رضا كحاله : معجم قبائل العرب القديمة والحديثة ج1 ص 71

48. العزاوي : عشائر العراق – المصدر المذكور سابقا ج1 ص 278

49. ابن جنّي – أبو الفتح عثمان : الخصائص - تحقيق محمد علي النجار دار الكتب المصرية الطبعة الثانية. القاهرة 1955 ج2 ص 52.

50. ابن جنّي : الخصائص ... المصدر نفسه ص52

51. ابن جنّي : الخصائص ... المصدر نفسه ص 55

52. الأعلم الشنتمري: أشعار الشعراء السنة الجاهلين. دار الآفاق الجديدة الطبعة 3 بيروت 1983 ص67 و68

53. الهمداني أبو الحسين بن أحمد بن يعقوب : كتاب الأكليل – تحقيق الأب الكرملي. بغداد 1951 ج8 ص : 89

54. أبو فرج الأصبهاني : كتاب الأغاني – طبعة مصورة عن دار الكتب المصرية. القاهرة بلا تاريخ ج11 ص 155.

55. سيرة ابن هشام – تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد القاهر 1963 ج 1 ص : 44

56. صفة جزيرة العرب – المصدر المذكور سابقا ص 326

57. ذكر هذا هشام بن محمد الكلبي : انظر فتوح البلدان للبلاذري ص 231، والطبري ج1 ص 442 وعجز البيت أورده ابن خلدون : كتاب العبر ...ج6 ص 184 بهذه الصورة من ارض الضنك للعيش الخصيب.

58. ينسب هذا الرأي لمالك بن المرجل أورده ابن خلدون: كتاب العبر ج6 ص 148

59. ينسب للعباس بن مرداس السلمي : انظر كتاب السيرة وأخبار الأيمة ص 54

60. الحسن بن محمد الوزان الفاسي المعروف بليون الافريقي: وصف افريقيا. المصدر المذكور سابقا ج1 ص 34 – والسلاوي - الاستقصاء ج1 ص 54

61. ابن خلدون : (كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر)... دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر بيروت 1959 ج6 ص: 176

62. ابن خلدون : كتاب العرب ... المصدر نفسه ص: 170

63. نزوح البربر إلى شمال افريقيا - مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ماي 1984 ص107

64. مجلة مجمع اللغة العربية : المصدر نفسه ص 107

65. السيوطي عبد الرحمان جلال الدين : المزهر في علوم اللغة وأنواعها - شرحه محمد أحمد جاد المولى ومن معه - بلا تاريخ ومكان صدور ج1 ص : 223

66. الهَمْداني : صفة جزيرة العرب - المصدر المذكور سابقا ص: 248

67. المصدر نفسه ص: 248

68. المصدر نفسه ص: 248

69. المصدر نفسه ص: 248

70. المصدر نفسه ص: 248

71. ابن منظور: لسان العرب ... المصدر المذكور سابقا مادة "عجم"

72. ابن عبد البر أبو عمر يوسف القرطبي : القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم. مكتبة القدسي - القاهرة 1350 هـ ص: 65 وابن خلدون كتاب العبر ج6 ص: 186

73. د. عامر سليمان: التراث اللغوي - الوارد في (حضارة العراق) دار الحرية للطباعة، بغداد 1985 ج1 ص 312 و313

74. فتوح إفريقيا والأندلس: تحقيق عبد الله أنيس الطباع، بيروت 1964 ص: 27

75. كتاب التيجان في ملوك حمير: نشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية الطبعة 2 صنعاء 1979 ص: 421.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

رئاسة الجمهورية

المجلس الأعلى للغة العربية

إعلان عن جائزة اللغة العربية

يعلن المجلس الأعلى للغة العربية عن تنظيم "جائزة اللغة العربية لسنة 2010 التي تهدف إلى تشجيع الباحثين والمبدعين وتثمين ، منجزاتهم العلمية والمعرفية، ذات المردود النوعي الهادف إلى إثراء اللغة العربية، والإسهام في نشرها وترقيتها، سواء كانت هذه الأعمال مؤلفة باللغة العربية، أم مترجمة إليها،

1ـ شروط الترشح للجائزة:

- أن يقدم العمل باللغة العربية
- أن يتوفر العمل على قواعد المنهجية العلمية
- أن يكون البحث موثقا وأصيلا، ولم يسبق نشره، وفي مجال الترجمة ترفق نسخة للنص بلغته الأصلية
- أن لا يكون قد نال به صاحبه جائزة أو شهادة علمية
- أن يندرج البحث في أحد المجالات المذكورة أدناه.
- قرارات لجنة التحكيم غير قابلة للطعن
- لا ترد الأعمال إلى أصحابها سواء فازت أم لم تفز

2 ـ حدد مبلغ الجائزة بـ 1.000.000 دج، يـوزع بمقـدار 250.000 دج لكل مجال من المجالات الأربعة التالية:

- جائزة اللغة العربية في علوم اللغة العربية.

- جائزة اللغة العربية في الترجمة إلى العربية في العلوم والآداب

- جائزة اللغة العربية في العلوم الاقتصادية

- جائزة اللغة العربية في التاريخ الوطني الموجه لمنظومة التربية والتكوين

حدد مبلغ الجائزة للفائز الأول بـ:160.000 دج، ومبلغ الفـائز الثـاني بـــ 90.000 دج في كل مجال من المجالات الأربعة المذكورة أعلاه.

يمكن أن يتكفل المجلس بنشر الأعمال الفائزة، وتصبح ملكـا لـه، إلا أنـه يمكـن للفائز بالجائزة استعادة حقوقه حسب دفتر الشروط ، وبعد انقـضاء مـدة ثـلاث سنوات - على الأقل- من نشر العمل.

تعرض الأعمال المرشحة على لجنة تحكيم مكونة من ذوي الاختصاص، الـذين لا يسمح لهم بالمشاركة في الجائزة،

3 ـ طلب الترشح:

يتكون طلب الترشح للمسابقة من الوثائق الآتية :

- طلب خطي

- نسخة من وثيقة الهوية (بطاقة التعريف الوطنية أو رخصة السياقة)

- السيرة العلمية للمشارك

- نسختين من البحث المقدم لنيل الجائزة :

- النسخة الأولى مسجلة على قرص والنسخة الثانية توجه عن طريـق البريـد المسجل، ويكون تاريخ الختم البريدي شاهدا على ذلك.

4 ـ يفتح باب الترشح للجائزة ابتداء من نشر هذا الإعلان في وسائل الإعـلام إلى غاية 31 ديسمبر 2010

5 ـ يوجه ملف الترشح إلى العنوان الأتي :

السيد رئيس المجلس الأعلى للغة العربية

شارع فرانكلين روزفلت ، الجزائر

أو

ص.ب : 575 شارع ديدوش مراد الجزائر العاصمة

" جائزة اللغة العربية "

طبع هذا الكتاب بـ:

دار الخلدونية للطباعة والنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة القديمة ـ الجزائر

الهاتف: 021.68.86.49 الفاكس:021.68.86.48

البريد الإلكتروني : khaldou99_ed@yahoo.fr

ضمن هذا العدد

المجلس الأعلى للغة العربية

شارع فرنكلين روزفلت - الجزائر

الهاتف : 25 /213 021.23.07.24 الفاكس: 213 021.23.07.07

ص.ب : 575 الجزائر - ديدوش مراد

www.csla.dz